H.V.
Hist. 84
3

UNGEDRUCKTE, UNBEACHTETE UND WENIG BEACHTETE

QUELLEN

ZUR GESCHICHTE DES TAUFSYMBOLS UND DER GLAUBENSREGEL,

HERAUSGEGEBEN UND IN ABHANDLUNGEN ERLÄUTERT

VON

DR. C. P. CASPARI,

PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER NORWEGISCHEN UNIVERSITÄT.

III.

HISTORISCHER VEREIN BAMBERG

UNIVERSITÄTSPROGRAMM.

CHRISTIANIA.

GEDRUCKT BEI P. T. MALLING.

1875.

Staatsbibliothek
Bamberg
Bibl. des Histor. Vereins

INHALT.

XXV—XXXII.

Griechische Texte der beiden römischen Symbole aus dem vierten bis sechzehnten Jahrhundert, grossentheils aus Handschriften.

Nebst einem doppelten Excurs:

Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens

und:

Ueber den gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen im Abendlande während des früheren Mittelalters.

Einleitende Vorbemerkungen, S. 1—4. Die Texte mit Bemerkungen über die Handschriften, denen sie entnommen sind, und über sie selbst, S. 5—28. I. 1. Der Text des altrömischen Symbols in Marcells Brief an Julius von Rom bei Epiph. Pan. haeres. 72, S. 4 f. I. 2. Der Text desselben Symbols im „Psalterium Aethelstani", S. 5—10. II. 1. Der Text des späteren römischen Symbols oder des Symbolum apostolicum in Cod. Sangall. 338 und im Cod. des Corpus Christi College zu Cambridge, S. 11—20. II. 2. Der Text desselben Symbols in Binterims „Cod. vetustus latinus MSS.", S. 20—22. III. 1—4. Die Texte desselben in Cod Escor. Γ. 90. 2. 19, in Cod. Vindob. theol. Graec. CXC, in einem Cod. Vatic. und in einem Cod. Barbar., S. 23—28. (Der lateinische Text des altrömischen Symbols in Cod. Laud., S. 162—170, der griechische Text des Apostolicums in Cod. Ambros. C. 13. Post inf., S. 238, der lateinische Text des altrömischen Symbols in einer Handschrift des British Museum, „2 A. XX.", S. 513 und der lateinische Text des Apostolicums in einem Reichenauer Cod. Saec. VIII auf der Hofbibliothek zu Carlsruhe, S. 512).

I. 1. Ueber den griechischen Text des altrömischen Symbols in dem Briefe des Marcellus von Ancyra an den römischen Bischof Julius bei Epiph. Pan. haeres. 72, S. 28—161.

Marcells Brief an Julius enthält die „Expositio fidei ejus", S. 28—31. Inhalt, Eintheilung und Form der „Expos. fid. Marcellianae", S 31 f. (Marcell ist

zwei Mal in Rom gewesen, zwischen 336 und 338 und 340 oder 341, und sein Brief ist am Schluss seines ersten Aufenthalts geschrieben, S. 28—30 Anm. 60.) — Die Fragen in Betreff des Glaubensbekenntnisses, das den zweiten Theil der „Expos. fid. Marc.“ bildet, S. 32—34. Die verschiedenen Beantwortungen, die diese Fragen, soweit sie bisher aufgeworfen und beantwortet worden sind, gefunden haben, S. 34—42 (und S. 511). Die Randbemerkung zum Glaubensbekenntniss in Cod. Paris. (und Rhedig. oder Vratisl., S. 104), S. 34—36. (Die Randbemerkung im Cod. Jen., S. 511). — I. Dass und warum Marcells Glaubensbekenntniss nicht ein von ihm selbst aufgesetztes Privatbekenntniss sei, S. 42—44. — II. Dass und warum es auch kein morgenländisches Symbol, das ancyranische oder sonst ein anderes, sein könne, S. 44—56. Der Character und die Eigenthümlichkeiten der morgenländischen Symbole im Unterschiede von den abendländischen, S. 46—50. — III. Der positive Beweis dafür, dass es ein abendländisches Symbol sein müsse, S. 56—93. Die feineren, tieferliegenden Züge, die den morgenländischen, griechischen und den abendländischen, lateinischen Symboltypus von einander unterscheiden, S. 58—87. — IV. Dass und warum Marcells Glaubensbekenntniss, wenn dem Abendlande angehörig, das Taufbekenntniss der römischen Gemeinde (in griechischer Sprache) sein müsse, in der Gestalt, die dasselbe im zweiten Viertel des vierten Jahrhunderts hatte, S. 93—98. Widerlegung der wider die Annahme, dass es das altrömische Taufbekenntniss ist, gemachten Einwendungen, S. 98—117. Das Fehlen von πατερα in ihm hat mit einer an Gewissheit gränzenden Wahrscheinlichkeit nur in einem Textfehler seinen Grund, S. 101—106, und ζωην αιωνιον ist aller Wahrscheinlichkeit nach von Abschreiberhand hinzugefügt worden, S. 106—115. Aeltere Symbolformen sind nicht selten seitens der Abschreiber hie und da mit den ihnen geläufigen Symbolen, dem Apostolicum oder dem Nicaenum, conformirt worden, S. 108—114, und ebenso haben Kirchenschriftsteller bisweilen von ihnen angeführte fremde Symbolformen in einem und dem anderen Punkte nach dem Symbol oder den Symbolen verändert, womit sie vertraut waren, S. 114 f. — V. 1. Marcells Brief ist von ihm nicht Lateinisch geschrieben und von Epiphanius in griechischer Uebersetzung mitgetheilt worden, S. 117—119. 2. Ebensowenig ist Marcells Glaubensbekenntniss eine von ihm selbst herrührende Uebersetzung des lateinischen Symbols, sondern es ist der Text des altrömischen Symbols, der zu seiner Zeit in den griechischen Kirchen Roms in Gebrauch stand, S. 119—124. 3. Ob dieser Text für eine Uebersetzung des lateinischen oder für dessen Original oder endlich für einen mit ihm coordinirten Text zu halten sei, S. 124—142. Was für das Erste spricht, S. 124 f. Was für das Zweite und wider das Erste und Dritte spricht, S. 126—139, und entscheidet, S. 139—142. Latinismen in der späteren Gräcität, insbesondere bei in Rom lebenden Verfassern, S. 141 (S. 292, S. 298 und S. 405 f. Anm.). (Beweis, dass das altrömische Symbol schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts existirt hat, geführt aus Tert. De cor. 3 s., De bapt. 6 und 13, De spectt. 4 und dem Faktum, dass Tertullian, Irenaeus und zum Theil Origines den Inhalt der

Glaubensregel an der Hand eines zu ihrer Zeit schon seit längerer Zeit existirenden Taufbekenntnisses angeben, sowie daraus, dass die afrikanische Kirche eine Tochter der römischen war, S. 127—138 Anm. 122.) Ob das Taufbekenntniss von einem — dem Orient angehörigen — Punkt ausgegangen oder an zweien oder mehreren Orten aus der der ganzen Kirche gemeinsamen unformulirten „regula fidei" entstanden sei. Dass und warum Dieses sehr unwahrscheinlich und Jenes sehr wahrscheinlich sei, S. 138. — VI. In welchem Zeitpunkt das Symbol vom Orient nach Rom gekommen ist. Daraus, dass ἑνα, „*unum*", ποιητην οὐρανου και γης, „*creatorem coeli et terrae*", καθολικην, „*catholicam*" und ζωην αἰωνιον, „*vitam aeterum*" in ihm fehlen, ist zu schliessen, dass dies schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschehen ist, S. 142—54, und der Wortlaut des Gliedes von der Auferstehung in ihm, σαρκος ἀναστασιν, „*carnis resurrectionem*", verlangt nicht das Gegentheil, S. 154—160. Σαρκος ἀναστασιν ist in der Schrift begründet, S. 155 f., und Veranlassung zu seiner Entstehung war schon um 100 vorhanden, ja wir begegnen schon am Schlusse der apostolischen Zeit der Verbindung ἀνιστασναι την σαρκα, S. 157 f. Das Symbol ist wahrscheinlich an der Gränzscheide der apostolischen und der nachapostolischen Zeit nach Rom gekommen, wesentlich in seiner altrömischen Gestalt und wohl aus Kleinasien, aus dem johanneischen Kreise, vermuthlich seiner Geburtsstätte, S. 161.

I. 2. Ueber den griechischen Text des altrömischen Symbols im sogenannten Psalterium des Königs Aethelstan, S. 161—204.

(Ueber den lateinischen Text des altrömischen Symbols in Cod. Laud. 35).

I. Die Identität der drei Texte des altrömischen Symbols, des griechischen im Briefe Marcells, des griechischen im „Psalt. Aethelst." und des lateinischen in Cod. Laud. 35, und die Differenzen zwischen diesen drei Texten, S. 161—188. 1. Ueber den lateinischen Text des altrömischen Symbols in Cod. Laud., S. 162—170. Ueber den Cod. Laud. Wann, durch wen und woher er nach England gekommen ist. Er ist eine Zeit lang auf Sardinien und wahrscheinlich auch eine Zeit lang in Rom gewesen. Wann der Text des altrömischen Symbols ihm beigeschrieben worden ist, S. 163—167. Ueber die sprachlichen Eigenthümlichkeiten und Fehler dieses Texts, S. 167—170. 2. Beweis, dass der Text des altrömischen Symbols in Marcells Brief, der Text desselben im „Psalt. Aethelst." und der Text desselben im Cod. Laud. identisch sind, S. 170—178. 3. Ueber die kleinen Differenzen zwischen dem Text in Marcells Brief und dem Text im „Psalt. Aethelst.", S. 178—188. (Der Asyndetismus der occidentalischen und der Polysyndetismus der orientalischen Symbole, S. 180 - 183 Anmm. 301—303.) II. Beweis, dass der griechische Text des altrömischen Symbols in der angelsächsischen Kirche in gottesdienstlichem Gebrauch gestanden hat, näher bei klösterlichen Gottesdiensten von des Griechischen kundigen Mönchen abgesungen worden ist, S. 188—199. Ueber die Kenntniss des Griechischen und über den Kirchengesang bei den Angelsachsen von den letzten

Decennien des siebenten Jahrhunderts an bis zum Ende des achten, S. 190—92. Der griechische Text des altrömischen Symbols im „Psalt. Aethelst.“ wurde in England nicht bei der „Traditio Symboli“ gebraucht, sondern bei klösterlichen Gottesdiensten, S. 196—199. III. Wie es geschehen konnte, dass das altrömische Symbol noch im siebenten und achten Jahrhundert in England gottesdienstlich gebraucht wurde, S. 199—204.

II. 1. Ueber den griechischen Text des späteren, längeren römischen Symbols oder des Symbolum apostolicum in Cod. Sangall. 338 und im Cod. des Corpus Christi College zu Cambridge, S. 204—234.

Die diesen Text betreffenden Fragen, S. 204 f. I. Ob er ein Original oder eine Uebersetzung aus dem Lateinischen sei, S. 206—214. Die Ansichten über diesen Punkt, S. 205 f. Beweis, dass er zweifellos eine Uebersetzung des lateinischen Textes ist, S. 206—214. *Τα κατωτατα*, nicht *τον ῾Αιδην*, *῾Αιδην*, *῾Αιδου* oder *τα καταχϑονια*, S. 206—208. *Θεου πατρος παντοδυναμου* nicht *παντοκρατορος*, S. 208—212. (*Παντοδυναμος*, *παντοκρατωρ*, „omnipotens“ S. 209—211 Anm. 362.) II. Wo, wann und wie er entstanden sei, von Wem er herrühre, welcher Zweck ihn hervorgerufen habe, welche Autorität ihm zukomme, seine Ausbreitung und Anwendung, S. 214—234. Dass er in Sct. Gallen oder in England entstanden sein sollte, ist nicht recht wahrscheinlich, S. 214 f. Eher ist Rom sein Entstehungsort — der Papa Gregorius in der Ueberschrift des Psalteriums ist viel eher Gregor III, 731—741, als Gregor der Grosse, S. 215 f. Anm. 367; die ältesten Spuren des lateinischen Textes des späteren römischen Symbols oder des Symbolum apostolicum in Rom, S. 217 Anm. 368 — oder auch Südgallien, in welchem Falle er nicht durch die Vermittelung Irlands, sondern Roms nach England und Sct. Gallen gekommen sein möchte, S. 217—219. Der gottesdienstliche Gebrauch des Griechischen in Gallien, insbesondere dem südlichen, S. 219—222 (und Griechen und Griechisch daselbst überhaupt, S. 220—222 Anm. 373.) Eine Spur des Gebrauchs des Symbolum apostolicum in griechischer Sprache in der Gemeinde zu Vienne, S. 223—227. Der Zeitpunkt der Abfassung des Symbolum apostolicum im Cod. Sangall. und Cantabrig., S. 227—231. Er liegt zwischen dem fünften und zehnten Jahrhundert und fällt nicht unwahrscheinlich in das erstere oder doch in das sechste, S. 219. Warum es, wenn es schon im fünften Jahrhundert entstanden sein sollte, gleichwohl kein mit dem lateinischen Symbolum apostolicum coordinirtes Original sein könne. Die Herrschaft des Lateinischen in der gallischen Kirche vom dritten Jahrhundert an und ihre Gründe und seine Vorherrschaft in Gallien schon im zweiten, S. 228—31. Ist es im fünften oder sechsten Jahrhundert in Gallien entstanden, so ist seine Entstehung eine kirchengemeindliche, und sollte es als „Symbolum traditum“ dienen; ist es dagegen in Rom (oder in England oder Sct. Gallen) entstanden, so ist sie eine private, klösterliche, und sollte es bei den Hochämtern abgesungen werden, S. 232 f. Seine Autorität steht tief unter der des lateinischen Textes, übertrifft aber doch um ein Beträchtliches die aller

übrigen griechischen Texte des Apostolicums, S. 233. Die Antwort auf die Frage nach seiner Anwendung und Ausbreitung ist von der Antwort auf die Frage nach dem Wo und Wann seiner Entstehung abhängig, S. 233 f.

II. 2. Ueber den griechischen Text des späteren, längeren römischen Symbols oder des Symbolum apostolicum in Binterims „Cod. vetustus latinus MSS“, S. 234—237.

Dass er eine Uebersetzung aus dem Lateinischen sei, S. 234 f. Seine Eigenthümlichkeiten, S. 235 f. Es ist an irgend einem Punkte des ehemaligen fränkischen Reichs und frühestens im zehnten Jahrhundert entstanden und bei Klostergottesdiensten gebraucht worden, S. 236 f.

III. 1—5. Ueber die griechischen Texte des apostolischen Symbols in Cod. Escorialensis, Cod. Ambrosianus, Cod. Vindobonensis, Cod. Vaticanus und Cod. Barbarinus, S. 238—263.

Der Text in Cod. Ambros. und über diesen Cod., S. 238. — 1. Dass der Text in Cod. Escor. eine Uebersetzung aus dem Lateinischen sei, S. 239. Seine Eigenthümlichkeiten, S. 239—242. Der Uebersetzer war ein Grieche, der das Lateinische nur unvollkommen verstand, S. 243 f., und gehörte wahrscheinlich dem vierzehnten Jahrhundert an, S. 244 f. Die Bedingungen für Uebersetzung der beiden dem Abendlande eigenthümlichen Symbole seitens einzelner mittelalterlicher Griechen, ebds. Zur Uebersetzung reizte insbesondere das Athanasianum, doch wurde auch das Apostolicum mehrfach übersetzt, jenes auch von Gegnern der Union, dieses kaum von Anderen als von *Λατινιζοντες* und zur lateinischen Kirche Uebergetretenen, S. 245—247. — 2. Der Text in Cod. Ambros. ist eine Uebersetzung aus dem Lateinischen, S. 247 f. Seine Eigenthümlichkeiten, S. 248—251. Sein Uebersetzer war ein Grieche, S. 251—253. — 3. Auch der Text in Cod. Vindob. ist eine Uebersetzung aus dem Lateinischen, S. 251 f. (Das in zwölf Theile getheilte und auf die Apostel vertheilte Exemplar des Apostolicums im Carlsruher [Reichenauer] Cod. XVIII Saec. X, S. 252 f. Anm. 435.) Seine Eigenthümlichkeiten, S. 253—256. (Seine Interpunktion, S. 256 f. Anm. 443.) Auch er rührt von einem Griechen her, S. 257. Er ist ein Beispiel von dem völligen Eingehen zur lateinischen Kirche übergetretener oder latinisirender Griechen auf die legendenhaften Anschauungen des lateinischen Mittelalters über den Ursprung des Apostolicums, S. 258. (Der Glaube an die Abfassung desselben seitens der zwölf Apostel auch im Cod. Escor. und bei Manuel Kalekas, ebds. Anm. 446.) — 4. 5. Der Text in Cod. Vatic. eine von einem Griechen herrührende Uebersetzung aus dem Lateinischen. Seine Eigenthümlichkeiten, S. 259. Eigenthümlichkeiten des Textes in Cod. Barbar. Der Uebersetzer des Catech. Rom., in dem er sich findet, war ein Grieche, S. 259—263.

Anhang. Die beiden griechischen Uebersetzungen des Athanasianums in Cod. DLXXV der Marcusbibliothek zu Venedig und in Cod. Ambros β 39 Sup. No. 12. S. 263—267.

Excurs. I. **Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens**, S. 267—466.

I. Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde im apostolischen Jahrhundert, S. 267—302. — Die römische Gemeinde war zur Zeit des Römerbriefs aus Juden- und Heidenchristen gemischt, in der Weise, dass die Zahl der Letzteren völlig überwog, S. 267 f. — Die Ersteren hatten meist der jüdischen Diaspora angehört, insbesondere der jüd. Diasp. der hellenistischen Länder, deren Sprache die griechische war, die sie wesentlich auch bei ihren Gottesdiensten gebrauchte, S. 268—271. (Hebr. und griech. Bestandtheile im hellenistischen Gottesdienst und Vorlesung des Alt. Test.'s in griechischer Uebers. bei ihm, S. 269—271 Anm. 5 u. 6) Auch die Juden Roms bedienten sich vornehmlich des Griechischen, das selbst in Palästina stark verbreitet war, S. 271—274. (Ueber die Grabschriften der römischen Juden, S. 271—274 Anm. 8.) — Die Composition des heidenchristlichen Elements der römischen Gemeinde zur Zeit des Römerbriefs und im apostolischen Jahrhundert überhaupt, S. 274—285. 1. Es bestand zum Theil aus Solchen, die jüdische Proselyten oder Judenfreunde gewesen waren. Die jüdischen Proselyten und Judenfreunde Roms, S. 274—276. 2. Seinen grössten Theil oder doch einen grossen Theil von ihm bildeten hellenisirte Orientalen und Griechen, S. 276 f. 3. Die ganz überwiegende Mehrzahl desselben gehörte den unteren und untersten Ständen an. Das Christenthum war in den ersten Jahrhunderten vorzugsweise in diesen Ständen verbreitet, zählte aber doch stets Einige und je länger, desto Mehrere aus den höheren und gebildeten zu den Seinigen, 278—280. Dasselbe war auch in Rom der Fall. Sichere Spuren von (nicht ganz wenigen) römischen Christen aus den höheren und höchsten Ständen erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts und Uebergang einer bedeutenderen Anzahl vornehmer Römer erst von der Zeit des Commodus an, S. 280—285. (Der Proconsul Sergius Paulus. *Οἱ ἅγιοι ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας.* Pomponia Graecina gar nicht unwahrscheinlich eine Christin. Das Christenthum in der flavischen Familie und unter den Vornehmen Roms zu Domitians Zeit, S. 281—284 Anm. 24.) In Folge des unter 2. und 3. (insbes. 2.) Angeführten überwog das Griechische im apost. Jahrh. in dem heidenchristlichen Theile der römischen Gem., S. 285—288. Die griechische Sprache damals die Weltsprache *κατ᾽ ἐξ.* Ausserordentliche Ausbreitung der Kenntniss und des Gebrauchs derselben im damaligen Rom, der „Graeca urbs“, S. 286—288. — Da auch der judenchristliche Theil der röm. Gem. der apostolischen Zeit sich wenigstens hauptsächlich des Griechischen bediente, so war diese Gemeinde eine ganz überwiegend Griechisch verstehende und redende. Sie war wie national, so sprachlich überwiegend eine exotische Pflanze, S. 288. — Das Vorherrschen des Griechischen vor dem Latei-

nischen in der römischen Gemeinde der Apostelzeit folgt auch daraus, dass alle ausschliesslich oder zunächst oder doch auch für sie bestimmten und aus ihr hervorgegangenen Schriften Griechisch geschrieben sind, S. 288—301. Der Römerbrief, S. 289. Das Evangelium des Marcus. Dass es in Rom und nicht in Aegypten verfasst worden, S. 289—93. (Petrus und Marcus sind in Rom gewesen, und *Βαβυλων* in 1 Petr. 5, 9 ist Rom, S. 290—92 Anm. 34 und 35.) Der im Namen der röm. Gem. an die corinthische geschriebene Brief des Clemens von Rom S. 293—97. Er muss vor seinem Abgang der röm. Gem. mitgetheilt worden sein und wurde aller Wahrscheinlichkeit nach in ihr zur Erbauung gelesen, auch bei öffentlichen Gottesdiensten, so dass fast alle ihre Mitglieder Griechisch verstanden zu haben scheinen, S. 296 f. (Clemens weder der in Phil. 4, 3, noch der Consul Flav. Clem. Clemens der Verf. des Briefs. Der Brief zwischen 90 und 100 verfasst, S. 293—296 Anm. 41. 43 und 44). Der Hirt des Hermas. Aus Vis. 2, 4 scheint zu folgen, dass die ganze röm. Gem. Griechisch verstand, S. 297—300. (Der Hirt in Rom verfasst. Seine Latinismen, S. 297 f. Anm. 50.) Weshalb es doch bedenklich ist aus dieser Stelle und dem über den ersten Brief des Clemens Bemerkten so starke Schlüsse zu ziehen, S. 300 f. Keine allzu untergeordnete Stellung der lateinischen Sprache in der röm. Gem. (der letzten Decennien) des apostolischen Jahrhunderts. Eine Spur davon, dass sie damals kirchlich gebraucht worden ist, S. 301 f. Endresultat: Das Griechische in der Apostelzeit anfangs ausschliesslich, später überwiegend kirchlich gebraucht, S. 302.

II. Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde im zweiten und dritten Jahrhundert, S. 303—466. — Das Zeugniss der Inschriften in den Katakomben für die Existenz eines sehr bedeutenden griechischen Elements in ihr im zweiten und auch im dritten Jahrhundert, S. 303. — Die römischen Bischöfe des ersten Jahrhunderts und der Zeit zwischen 100 und 190 tragen fast alle griechische, die zwischen 190 und 300 dagegen bald griechische, bald lateinische Namen, S. 304 f. Hieraus lässt sich schliessen, dass die überwiegende Mehrzahl der römischen Bischöfe in jenem Zeitraum Griechen oder Hellenisten waren, während in diesem Bischöfe griechischer oder hellenistischer und lateinischer Abstammung mit einander wechselten, und dass in jenem das griechische Element und seine Sprache in Rom praedominirte, während sie in diesem die Herrschaft mit den Lateinern und dem Lateinischen theilten, S. 305—308. (Der „liber Pontificalis“ über die Nationalität und Abstammung der römischen Bischöfe bis 300, S. 305—307 Anm. 61 und 62. Andere römische Cleriker und römische Laien griechischen und lateinischen Namens, S. 308 Anm. 66; vgl. S. 337 f. Anm. 132). — Für grosse Stärke des griechischen Elements und eine sehr bedeutende Stellung seiner Sprache in der römischen Gemeinde zwischen 130 bis 140 und 240 zeugen die Berichte über den Aufenthalt der damaligen Häretiker in Rom, ihre Wirksamkeit daselbst und ihr Verhältniss zu den römischen Christen und zu der römischen Gemeinde, S. 309—334. Gnostiker in Rom, S. 310—318. Valentinus und der italiotische Zweig seiner Schule, S. 310—312. Cerdo, S. 312 f. Marcion, S. 313 f. Apelles und andere Marcio-

niten, S. 313—316. Die Karpokratianerinn Marcellina, S. 316. Der römische Presbyter Florinus, S. 316 f. (Der römische Presbyter Blastus, S. 317 Anm. 88.) Der Elchesait Alkibiades, S. 318. Monarchianer in Rom, S. 318—330. Dynamistische Monarchianer, S. 318—322. Der byzantinische Lederarbeiter Theodotus und seine römischen Anhänger, insbesondere Theodotus der Wechsler, S. 318—20. Artemon. Er hat nicht vor den vierziger Jahren des dritten Jahrhunderts gewirkt, S. 320—322. Die modalistischen Monarchianer. Praxeas, S. 322—24. (Victorinus, S. 323 f. Anm. 102. Praxeas später in Carthago, S. 324 f. Anm. 104.) Epigonus, Cleomenes, Sabellius, S. 315—328. Nach Hippolyts Darstellung auch die römischen Bischöfe Zephyrinus und Kallistus, S. 328—330. Der Montanist Proklos, S. 330—332. (Dass er ein Grieche war, S. 331 f. Anm. 122.) Alle diese Häretiker waren Hellenisten, und sie bedienten sich als Solche bei der eifrigen Proselytenmacherei, die sie in der römischen Gemeinde trieben, ausschliesslich oder fast ausschliesslich des Griechischen. Die Objecte ihrer Bestrebungen waren der ganze griechische Bestandtheil der röm. Gem. und Alles, was in ihr vom lateinischen griechisch gebildet war und Griechisch verstand, S. 332—334. — Wie die Proselytmacherei der Häretiker in Rom griechisch getrieben wurde, so wurde auch der Kampf gegen dieselben dort Griechisch geführt, mündlich und schriftlich, und zwar von Griechen, meist solchen, die sich in Rom aufhielten oder zeitweilig daselbst niedergelassen hatten. Griechen stritten dort in den antihäretischen Kämpfen mit Griechen, S. 334 f. Ueber die Reisen hellenistich-orientalischer Kirchenlehrer und Kirchenscribenten nach Rom und den Aufenthalt und die Wirksamkeit derselben in der röm. Gem. zwischen den letzten Jahren Hadrians und dem Ende der Regierung Caracallas, S. 325—353. Ignatius von Antiochien unter Trajan wie nur ein Vorläufer dieser Kirchenlehrer, S. 335 f. Erste Trias derselben: Justin der Märtyrer, Tatian, Rhodon, S. 336—341. Justin der Märtyrer, S. 336—338. (Sein Wohnort in Rom. Die in den „Actt. Mart. S. Just. et socc." und in der Apol. II genannten griechischen Christen Roms, S. 337 f. Anm. 132.) Tatian, S. 338—340. (Tat. in Rom Christ geworden. Ein Schüler Justins. In dessen letzten Lebensjahren sein Schüler, Mitarbeiter und Mitstreiter, ebds. Anmm. 133—135.) Rhodon, S. 340 f. Zweite Trias: Polykarp, Irenaeus, Hegesippus, S. 341—348. Polykarp, S. 341—343; vgl. S. 514). Irenaeus, S. 343—346. (Ir., ein kleinasiatischer Grieche, ist wirklich in Rom gewesen, ebds. Anm. 143 und 144; vgl. S. 514.) Hegesippus, S. 345—348. (Heg. ein palaestinensischer Orientale jüdischer Abstammung und ein judenchristlicher Katholiker. Zweck seiner Reise. Er kam unter Aniket nach Rom. Διαδοχη Eus. h. e. 4, 22 *Successions-Verzeichniss.* Wie lange er sich in Rom aufgehalten, S. 346—348 Anmm. 145—148.) Neben den 6 (oder 7) hellenistisch-orientalischen Kirchenlehrern, die im zweiten Jahrhundert in Rom gewesen und gewirkt, steht nur ein nicht-römischer lateinischer, der Afrikaner Tertullian, S. 348 f. (Dass Tert. als Christ und wahrscheinlich auch als Presbyter eine Zeit lang in Rom gewirkt, ebds. Anm. 157.) Cajus und Hippolytus nicht mit Sicherheit nach Rom gekommene hellenistische Orientalen, S. 348—51. (Cajus

wahrscheinlicher ein Occidentale als ein Orientale und vielleicht ein Römer oder ein Fremder, der in Rom Presbyter wurde, S. 350 f. Anm. 151; vgl. S. 374 f. Anm. 188. Hippolyt wahrscheinlich von Geburt ein Mitglied des griechischen Theils der römischen Gemeinde oder in ganz jungen Jahren nach Rom gekommen, S. 351 Anm. 153.) Origenes der letzte hellenistische Kirchenlehrer, der zwischen Hadrian und Caracalla nach Rom kam, S. 351—353. (Sein Verhältniss zu Hippolytus in Rom, S. 353 Anm. 156; vgl. S. 374 Anm. 187.) Auch so mancher unberühmte und unbekannte oder doch wenig bekannte hellenistisch-orientalische Bischof und Cleriker und viele griechische und hellenistisch-orientalische Laien zwischen Hadrian und Caracalla in Rom, S. 353—356. (Abercius von Hierapolis, S. 353—355 Anm. 157.) — Die in Rom im zweiten und dritten Jahrhundert von Häretikern und Kirchenscribenten in griechischer (und lateinischer) Sprache verfassten Schriften, S. 356—447. — Die von den Häretikern, die sich damals kürzere oder längere Zeit in Rom aufhielten, daselbst verfassten Schriften, S. 356—362 (vgl. S. 333 Anm. 125 und S. 315). Die Schriften Valentins und des italiotischen Zweigs seiner Schule, S. 356—358 und Marcions und seiner Jünger, S. 357—360. (Apelles's *Φανερωσεις* und *Συλλογισμοι*, S. 358 f. Anmm. 161—63, Prepons Schrift an den Armenier Bardesianes, S. 359 f.) Die Clementinen, S. 360. Auch die Monarchianer Roms haben aller Wahrscheinlichkeit nach (griechische) Schriften verfasst, S. 360—62. Die von den Theodotianern „verbesserten" Exemplare der heiligen Schriften oder die von ihnen ausgegangenen „kritischen" Recensionen oder Ausgaben derselben, S. 361. Viele anderwärts in griechischer Sprache verfasste häretische Schriften in Rom verbreitet, S. 362. — Die von hellenistisch-orientalischen Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts, die kürzere oder längere Zeit in der Weltstadt weilten, daselbst in griechischer Sprache verfassten antihäretischen Schriften, S. 362—365. Justins *Συνταγμα προς Μαρκιωνα* (und *Συνταγμα κατα πασων αἱρεσεων*), S. 362—364. Rhodons *Συγγραμμα προς Μαρκιωνος αἱρεσιν*, S. 364 f. (Ob Rh. die Schrift gegen die Montanisten, aus der Eusebius h. e. 4, 15 f. Fragmente mittheilt, geschrieben habe. Sie ist in Kleinasien entstanden. Ob er gegen Tatians *Προβληματων βιβλιον* geschrieben, S. 365 Anm. 174.) — Die von hellenistisch-orientalischen Kirchenlehrern, die im zweiten Jahrhundert einige Zeit in Rom lebten, daselbst in griechischer Sprache verfassten nicht-antihäretischen Schriften, S. 365—371. Justins zweite kürzere und erste längere Apologie, S. 365—367. Auch ein guter Theil seiner übrigen nicht antihäretischen Schriften dort geschrieben, nicht dagegen sein Dialog mit Trypho, S. 367 f. Die „Actt. Mart. S. Just. et socc.", S. 368 f. Von Tatians früheren Schriften nur die *Περι ζωων* möglicherweise in Rom geschrieben, der *Λογος προς Ἑλληνας* dagegen erst nach seinem Weggang von dort verfasst, S. 368—370. Ob Rhodon seine Schrift über das Hexaëmeron in Rom verfasst, ist ungewiss, S. 370 f. Von Hegesipp ist nur gewiss, dass er in Rom ein Successions-Verzeichniss der römischen Bischöfe angefertigt, S. 371. Tertullians in Carthago verfasste griechische Schriften. Ihre Abfassung theils eine Nachwirkung seines römischen

Aufenthalts, theils begründet in ihrer Bestimmung für römische Leser oder auch für solche, S. 371—374. — Griechisch abgefasste Schriften römischer Kirchenlehrer der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, S. 374–409. Ob „der römische Presbyter" Cajus ein römischer Kirchenlehrer gewesen, ist zweifelhaft, S. 374. (Er war kaum mit dem in dem Briefe der Gemeinde zu Smyrna über Polykarps Martyrium c. 22 genannten Cajus identisch, S. 374 f. Anm. 188). Nur der Διαλογος προς Προκλον ist sicher von ihm, S. 376 f. Die in griechischer Sprache abgefassten zahlreichen Schriften Hippolyts, S. 377—409. Exegetische Schriften desselben, S. 377 und S. 377—381 Anm. 191. Seine apologetisch-kritische Schrift über das Evangelium und die Apokalypse des Johannes, S. 377—382. Homilien von von ihm, S. 381—383. Seine chronologischen und chronologisch-historischen Schriften. Ἀποδειξις των χρονων του πασχα, „Canon Paschalis", Χρονικων. Zwei lateinische Uebersetzungen der zuletztgenannten Schrift, S. 383—386. (Ob das Προς Ἑλληνας auf der Hipp.-Statue zum Vorhergehenden oder Folgenden gehöre oder für sich allein zu fassen sei, S. 384 f. Anm. 204. Andere Hipp. beigelegte hist. Schriften, S. 386 Anm. 206.) Ob Hippolyt auch auf dem Gebiete der kirchengesetzlichen Literatur thätig gewesen, S. 386—391. (Kirchengesetzliches, was ihm beigelegt wird. מדברנותא bei Ebed Jesu „*Kirchenleitung*", S. 386 Text und S. 386—388 Anm. 207 und 208.) Die Schrift Περι χαρισματων ἀποστολικη παραδοσις oder die Schriften Περι χαρισματων und Ἀποστολικη παραδοσις auf der Hipp.-Statue, S. 388—391. (Ob die Διδασκαλια των ἁγ. Ἀποστ. περι χαρισματων in Constitt. apost. VIII, 1. 2 von Hipp. sei, S. 388 f. Anm. 209. Was unter der Παραδοσις ἀποστολικη auf der Statue, wenn es eine eigene Schrift bezeichnet, zu verstehen sei. Aus Hier. Ep. 71 Ad Lucinium erhellt, dass H. über Kirchengebräuche, und aus dem Verzeichniss auf der Statue, dass er Περι χαρισματων geschrieben, S. 390 f. Anm 212.) Die dogmatischen Schriften Hippolyts Περι Ἀντιχριστου, Περι ἀναστασεως, Περι θεου και σαρκος ἀναστασεως, Περι τ' ἀγαθου και ποθεν το κακον, S. 391—394. Die verschiedenen Titel der zweiten Schrift, S. 392 f. (An welche Fürstin sie gerichtet war, S. 393 Anm. 217.) Die polemischen Schriften Hippolyts, S. 394—408. Die gegen Juden und Hellenen gerichteten, S. 394—397. Die Ἀποδεικτικη προς Ἰουδαιους, S. 394 f. (Sie war kein Bruchstück aus H.'s Psalmencommentar, S. 394 f. Anm. 220.) Die antihellenische Schrift Περι της του παντος αἰτιας. Ihre verschiedenen Titel, S. 394—397. Die antihäretischen Schriften Hippolyts, S. 397—408. Die gegen alle Häretiker, S. 398—403. Das Συνταγμα προς ἁπασας τας αἱρεσεις, S. 398 f. (Zur Auslegung der von ihm handelnden Stelle des Photius, S. 398 f. Anm. 227). Die „Ὁμιλια εἰς την αἱρεσιν Νοητου τινος" wahrscheinlich nicht ihr Schluss, sondern der einer Schrift gegen alle Monarchianer, S. 399 Text und S. 399—402 Anm. 230. Der Κατα πασων αἱρεσεων ἐλεγχος oder die „Philosophumena", S. 398—403. (Der Name „Philos." Abfassungszeit der Schrift, S. 402 f. Anmm. 231 und 232.) Antihäretische Specialschriften Hippolyts, S. 403–409. Wahrscheinlich eine Schrift gegen alle Monar-

chianer (vgl. S. 399—401 Anm. 230). Das Σπουδασμα κατα Ἀρτεμωνος αἱρεσεως oder der Σμικρος Λαβυρινθος. Eine Schrift gegen Marcion. (Dass die mittlere Schrift höchst wahrscheinlich von Hipp. ist, S. 404—406 Anm. 234. Hipp. fälschlich beigelegte antihäretische Schriften S. 407 f. Anm. 235.) Hippolyts Ὠιδαι εἰς πασας τας γραφας, S. 405—409. — Die zwischen ungefähr 140 und 240 in Rom in lateinischer Sprache verfassten kirchlichen Schriften, S. 409—428. Sie sind, verglichen mit den in diesem Zeitraum daselbst von Häretikern und Kirchenlehrern in griechischer Sprache verfassten Schriften, nach Zahl und meist auch nach Inhalt sehr dürftig und unbedeutend, S. 409 f. Eintheilung derselben in 1. originale Schriften, 2. secundäre Productionen und 3. Uebersetzungen aus dem Lateinischen, S. 410. 1. Originale Schriften, S. 410—416. Der „muratorische Canon", S. 410 f. (Er ist keine Uebersetzung aus dem Griechischen, doch möglicher Weise eine aus einer ausführlicheren griechischen Schrift geschöpfte secundäre Production und gegen 170 verfasst, ebds. Anm. 241 und 244.) Der Octavius des Minucius Felix, S. 411—413. (Er ist um 180 in Rom oder doch in dessen Nähe geschrieben, ebds. Anm. 245 und 246.) Der römische Bischof Victor im letzten Decennium des zweiten Jahrhunderts nach Hieronymus ein lateinischer Verfasser, S. 413 f. (vgl. S. 435). Der „durch Bildung und Philosophie berühmte" in Rom lebende Apollonius, Märtyrer unter Commodus und nach Hieronymus und Rufin römischer Senator, war nach Jenem ebenfalls lateinischer Verfasser und hat nach ihm eine gegen die Heiden gerichtete Apologie seines Glaubens geschrieben, die möglicher Weise nur die Nachschrift einer mündlichen Rede war. Hier. lässt sie bald in lateinischer, bald in griechischer Sprache geschrieben sein. Vielleicht war sie in beiden geschrieben und aus der einen in die andere übersetzt, S. 414—416. (Die Acten des Martyriums Apollonius's höchst wahrscheinlich Griechisch abgefasst und ein Seitenstück zu den „Actt. mart. S. Just. et socc.", S. 416 Anm. 254.) 2. Eine secundäre Production ist der „Appendix" zu Tertullians Schrift „De praescriptt. haerett.", S. 416—422. (Er ist eigentlich eine dem Titel der tertullianischen Schrift angehängte grosse historische Anmerkung, und sein rechter Titel wahrscheinlich „Adversus omnes haereticos", S. 416 Anmm. 255—60.) Er ist wesentlich ein in Rom, höchst wahrscheinlich unter Zephyrinus, verfasster Auszug aus Hippolyts Συνταγμα προς ἁπασας τας αἱρεσεις, S. 418—422. 3. Uebersetzungen aus dem Griechischen, S. 421—428. Die Uebersetzung des Ποιμην. Sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach in Rom verfasst, S. 422—426. (Der „muratorische Canon" für römische Christen geschrieben, S. 425 f. Anm. 276.) Die ältere Uebersetzung der Chronik Hippolyts. Sie ist unter Maximin (235—238) in Rom verfasst, S. 426 f. (Auch noch Anderes von Hippolyt mag in Rom übersetzt worden sein, S. 427 f. Anm. 281.) Erst um 250 erhält Rom in Novatian einen lateinischen Verfasser von umfangreicherer literarischer Thätigkeit. Novatians lateinische Schriften, S. 428—430. Ihnen und dem gleichzeitigen lebhaften und reichen lateinischen Briefwechsel zwischen Rom und Nordafrika zufolge war der literarisch-kirchliche Gebrauch des Lateinischen in der römischen Gemeinde um 250 zum

ersten Male ein ziemlich starker, S. 430. — Die griechische Correspondenz zwischen den römischen Bischöfen und ihrer Gemeinde und den griechischen und hellenistich-orientalischen Kirchen im zweiten und dritten Jahrhundert und die lateinische Correspondenz zwischen jenen und den abendländischen Kirchen, insbesondere der afrikanischen, in diesem Zeitraum, S. 430—447. (Ignatius von Antiochiens Brief an die römische Gemeinde, S. 451 Anm. 337.) Der griechische Briefwechsel zwischen der römischen und corinthischen Gemeinde unter Soter um 170, S. 431 f. Griechische Briefe aus Lugdunum und Vienne an Eleutherus im Jahre 177, S. 432. Der Briefwechsel Victors im Streit über die Zeit der Osterfeier im letzten Decennium des zweiten Jahrhunderts. Griechische und griechische und lateinische Briefe von ihm und griechische Briefe an ihn, S. 432—435. (Der Brief V.'s, auf den Polykrates von Ephesus bei Eus. h. e. 5, 24 z elt, eine wohl durch die von Blastus in Rom hervorgerufene Bewegung veranlasste Encyclica, S. 433 Anm. 295.) Zephyrins (198 oder 199—217) in griechischer und lateinischer Sprache abgefasstes „Edictum peremtorium" wider den Rigorismus in der Bussdisciplin, S. 435 f. Ein griechischer Brief an und ein solcher von Pontian (230—235) in Sachen des Origenes und Origenes's apologetischer Brief an Fabianus (236—250), S. 436 f. Der vorzugsweise in lateinischer Sprache, weil vorzugsweise mit Afrika geführte Briefwechsel Roms von der Sedisvacanz zwischen Fabianus und Cornelius an bis zum Tode Xystus II, 250—258, vornehmlich die Behandlung der „Lapsi", das novatianische Schisma und die Giltigkeit der Ketzertaufe betreffend, S. 437—444. Lateinische, römische Luft in der römischen Gemeinde in den funfziger Jahren des dritten Jahrhunderts, S. 437. Der lateinische Briefwechsel zwischen Rom und Carthago während der Sedisvacanz zwischen Fabianus und Cornelius, S. 437—439. (Lateinische Mitglieder der römischen Gemeinde und persönlicher Verkehr zwischen Rom und Afrika in diesem Zeitpunkt, S. 438 Anm. 305.) Der lateinische und griechische Briefwechsel der römischen Gemeinde unter Cornelius mit Carthago, Antiochien und Alexandrien, S. 439—441. (Die Grösse der römischen Gemeinde unter Cornelius, S. 439 Anm. 306.) Die lateinischen Briefe von und an Lucius, S. 441 f. Griechische und lateinische Briefe von und lateinische an Stephanus die Ketzertaufe und Anderes betreffend. Dionysius von Alexandriens griechischer Brief über die Ketzertaufe an ihn, S. 442 f. Die griechische Correspondenz zwischen Rom und Alexandrien unter dem Griechen und ursprünglichen Philosophen Xystus II die Ketzertaufe (und den Sabellianismus) betreffend. Griechische Briefe der römischen Presbyter Dionysius und Philemon an Dionysius von Alexandrien und griechische Briefe dieses Bischofs an sie und Xystus, S. 443—445. Der griechische Brief- und Schriftwechsel zwischen Dionysius von Rom, 259—269, und Dionysius von Alexandrien vornehmlich die Trinität betreffend, S. 445 f. Der griechische Trostbrief des Ersteren an die Kirche des kappadocischen Caesarea; Er der erste Adressat der griechischen Encyclica der dritten antiochenischen Synode über die Absetzung Pauls von Samosata; das griechische Schreiben Felix I, 269—274, an den alexandrinischen Clerus wider Paul über die Incarnation, S. 446 f. — Die

griechischen Grabschriften fünf römischer Bischöfe aus dem dritten Jahrhundert und die lateinische Grabschrift des Cornelius, S. 447—451. Weshalb diese lateinisch ist, S. 449. Der Gebrauch des Griechischen in Epitaphien römischer Bischöfe aus dem dritten Jahrhundert und insbesondere seiner zweiten Hälfte eine Nachwirkung der früheren Vorherrschaft desselben in der römischen Gemeinde, S. 450. — Wie es sich im zweiten und dritten Jahrhundert in der römischen Gemeinde beim Gottesdienst, bei der Katechese und beim Taufact in Bezug auf den Gebrauch des Griechischen und Lateinischen verhielt, S. 451—65. Zwischen Clemens's Tod und dem Anfang des Episkopats Victors bediente man sich in ihr hiebei überwiegend des Griechischen, doch so, dass, wie ihr lateinisches Element, so der Gebrauch der Sprache desselben in diesem Zeitraum, seinem letzten Theile insbesondere, stätig zunahm. Immer mehrere Römer und Abendländer Christen und beginnender Einfluss der afrikanischen Kirche auf die römische, S. 451 f. Das Faktum, dass Aniket dem Polykarp einräumte in der Kirche das Abendmahl zu halten, ein Beweis für griechische Gottesdienste in der römischen Gemeinde kurz nach 150, S. 452—455, und die griechischen Gottesdienste nach dem Eindruck, den die Stelle macht, an der dieses Faktum berichtet wird, eine Stelle in Irenaeus's Brief an Victor bei Eus. h. e. 5, 24, damals die Hauptgottesdienste, die eigentlichen Gottesdienste in Rom, S. 455 f. (Irenaeus's Worte nicht davon zu verstehen, dass A. dem P. den Genuss des Abendmahls, sondern davon, dass er ihm das Halten desselben einräumte, S. 453—455 Anm. 338.) Fortgesetztes, nur noch viel stärkeres Zunehmen des lateinischen Elements und des kirchlichen Gebrauchs seiner Sprache in der römischen Gemeinde zwischen 190 und 240—250. Fortgesetzte und starke Einwirkung der afrikanischen Kirche auf die römische und Einwirkung auch anderer Kirchen auf sie in diesem Zeitraum. Am Schluss desselben die griechischen und lateinischen Gottesdienste in Rom coordinirt, S. 456 f. Fakta betreffend den Gebrauch des Griechischen in Rom zwischen 190 und 240—250, S. 457—460. Eine Aeusserung Tertullians in „De spectt." 25 zeugt dafür, dass um 200 die griechischen Gottesdienste in Rom noch die Hauptstelle einnahmen, S. 457 f. Die Relation der Glaubensregel in den lateinischen und griechischen Ausgaben von Tert.s Schrift „De virgg. vel." 1 weist indirekte und direkte darauf hin, dass zu derselben Zeit Taufe und Katechese dort zum Theil griechisch waren, S. 458—460. Origenes Hippolyts Zuhörer in der Kirche und daher die Predigt und der ganze Gottesdienst in der Kirche des Letzteren griechisch, 460. Zwischen 240—250 und den ersten Decennien des vierten Jahrhunderts wird die Gleichherrschaft der Lateiner und des Lateinischen mit den Griechen und dem Griechischen in Rom je länger je mehr zur Vorherrschaft Jener, ebds. Eine sichere Spur griechischen Gottesdienstes in Rom erst gegen 340 im Glaubensbekenntniss Marcells, S. 461. (Eine Spur des griechischen Texts des römischen Symbols wohl im Fragment des Dionysius von Rom in Athan. „De decrett. Nic. Syn." c. 26, nicht dagegen in den Katakomben, S. 461 f. Anmm. 352 und 353.) Die Darstellung der Glaubensregel in Novatians Schrift „De trinitate" ruht auf dem lateinischen Text des römischen

Symbols und zeugt für gottesdienstlichen Gebrauch des Lateinischen um 250, S. 462—465. Der Latinisirungsprocess der römischen Gemeinde setzt sich im vierten Jahrhundert in gesteigertem Maasse und rascher Progression fort und seine Resultate treten im fünften klar hervor, S. 463—465. Die Ursachen hiervon: Der griechisch-hellenistische Orient erhielt unter Constantin einen eigenen Centralpunkt, und der Occident im vierten und fünften Jahrhundert eine Reihe einflussreicher Kirchenscribenten jeden Rangs, S. 465 f.

EXCURS II. **Ueber den gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen im Abendlande während des früheren Mittelalters**, S. 466—510.

I. Darlegung dieses Gebrauchs nach seinem ganzen Umfange, S. 466—489. 1. Griechische Lectionen, S. 466—471. An grossen Festtagen, wie am ersten Weihnachtstag und ersten und zweiten Ostertag, in der römischen Kirche, S. 467—469. An den beiden Tauftagen derselben Kirche, S. 469 f. An den Sabbathen in den Quatemberfasten oder den Ordinationssabbathen in ihr, S. 470—472. Am Consecrationstage des Pabstes, S. 472. 2. Griechische Gesänge aller Art, S. 472—480. Griechische Gesänge am grossen Sabbath in Rom, S. 472 f. Griechische Psalmenstellen in der Osterwoche beim Abendgottesdienste daselbst gesungen, S. 473. Griechische Sequenz am Abend des ersten Ostertages vor dem Pabst und der römischen Geistlichkeit gesungen, S. 473 f. Griechische und lateinische „Prosen und Antiphonen" in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in Arelate von Laien in der Kirche gesungen, S. 474 (vgl. S. 219). Aehnliches in Neapel, S. 474 f. (Der Anfang der Messe in Montecasino im 10. Jahrhundert von den Mönchen Griechisch und Lateinisch gesungen, S. 475 Anm. 9). Die Litanei, das (altröm.) Symbol und die „Oratio dominica" in England im 7. u. 8. Jahrh. bei klösterlichen Gottesdiensten von des Griechischen kundigen Mönchen Griechisch gesungen, S. 475. Das Apostolicum, das Nicänum und die „Or dom." in der nachcarolingischen Zeit in Sct. Gallen von den „Fratres hellenici" bei den Hochämtern Griechisch gesungen, S. 475 f. (Die „Fratres hellenici" in Sct. Gallen, S. 474 f. Anm. 11.) Dasselbe geschah in England wohl im früheren Mittelalter von Seiten des Griechischen kundiger Mönche mit dem Apostolicum und in der Kölner Diöcese im 9. Jahrh. und im mittelalterlichen Neapel mit dem Nicaenum, S. 475 f. Der „Hymnus angelicus" in Rom und in Gallien im Mittelalter in der ersten Messe an Weihnachten, im 9. Jahrh. in der Kölner Diöcese und in der nachcarolingischen Zeit in Sct. Gallen und im Kloster des heil. Martialis in Limoges Griechisch gesungen, S. 476 f. Desgleichen der „Hymnus seraphicus" im 10. Jahrh. an dem zuletzt genannten Orte, im 9. in der Kölner Diöcese und im 7. u. 8. in England, S. 477, das „Trishagion" am Charfreitag in der occidentalischen Kirche, S. 477 f., „Agios, Agios, Agios" in Spanien bei der Messe vor den „Preces", S. 478, das „Aius" oder „Aïos" in Gallien und Irland „post benedictionem ante prophetiam", S. 478 f., das „Agnus Dei" im 9. Jahrh. in der Kölner Diöcese und im 10. im Kloster des heil. Martial, S. 472; endlich das „Kyrie eleison" und „Christe eleison"

in Rom und den übrigen occidentalischen Kirchen ausser der afrikanischen S. 479 f. 3. Griechische Symbole bei der „Traditio“ und „Redditio Symboli“ und griechische „Interrogationes de fide“ beim Taufact, S. 480—489. Das griechische Nicaenum „Symb. traditum“ in Rom, S. 481—484, und in gallischen, germanischen und italischen Kirchen, S. 484—487. Das Apostolicum in griechischer Uebersetzung höchst wahrscheinlich „Symb. trad.“ in Vienne, S. 487. Das griechische Nicaenum „Symbolum redditum“ in Rom und anderwärts im Occident, S. 487 f. Griechische „Interrogationes de fide“ oder das Πιστεύεις in Rom. Die Symbole, die dabei gebraucht wurden, waren das ältere, kürzere und das spätere, längere römische Symbol oder das Apostolicum, S. 488 f. (Auch die „Or. dom.“ in Rom Griechisch tradirt und reddirt; ebenso griechische Abrenuntiationsfragen und griechische Taufformel daselbst, S. 488 Anm. 29 und 30.) — II. Die Gründe des gottesdienstlichen Gebrauchs des Griechischen im lateinischen Mittelalter und die Absicht und Meinung, die man mit ihm verband, S. 489—500. 1. Er war zum Theil in realen Verhältnissen begründet, in Composition der Gemeinden, in denen er Statt fand, aus Lateinern und Griechen oder doch darin, dass sie Griechen in ihrer Mitte hatten, S. 490—496. Dies war vor Allem in Rom mit dem Gebrauch desselben in den Scrutinien und bei der Taufe der Fall, S. 490. Beweis hiefür, S. 490—494. Griechen in Rom vom vierten bis elften Jahrhundert, S. 491—494. Denselben realen Grund, wie in Rom, hatte der Gebrauch des Griechischen in den Scrutinien und bei der Taufe auch in anderen italischen und einzelnen gallischen Kirchen, S. 496 f. Ebenso hatte der Gebrauch griechischer Gesänge und Lectionen in Rom und anderwärts in Occident zum Theil diesen realen Grund, S. 496. — 2. Die Hauptgründe, die eigentlichen und wesentlichen Gründe des gottesdienstlichen Gebrauchs griechischer Lectionen waren doch andre, ideelle. Er sollte den Gottesdienst schmücken und ihn festlicher und feierlicher machen, und insbesondere sollte er die Einheit, Einträchtigkeit und Allgemeinheit der Kirche symbolisiren, S. 496—500. Beweis hiefür in Betreff der römischen Kirche, S. 497—501. Dieselben Gründe sind auch die Hauptgründe für den gottesdienstlichen Gebrauch des Lateinischen, lateinischer Lectionen, in der Kirche zu Constantinopel, S. 501 f. (Lateinische Lectionen und bisweilen ganze lateinische Gottesdienste in Constantinopel, S. 502 f. Anm. 49; vgl. S. 471 f.), sowie für den des griechischen Nicaenums in Neapel am ersten Osterfeiertage und des griechischen Trishagion am Charfreitag im Occident da, wo es Griechen gab, S. 503. Wo und bei welchen Gelegenheiten der Gebrauch des Griechischen ausschliesslich die angegebenen ideellen Gründe hatte, und wo und bei welcher Gelegenheit der symbolische Grund Nebengrund war, S. 503—506. Ueber die Stellung des Griechischen und Lateinischen zu einander da, wo sie gottesdienstlich neben einander gebraucht wurden, S. 506—509. Wo Jenes und wo Dieses den ersten Platz hatte, S. 505 f. Woraus sich ihre Voranstellung erklärt, S. 508—510.

in Rom und den übrigen occidentalischen Kirchen ausser der mailändischen, S. 475 f. 3. Griechische Symbola bei der „Traditio" und „Redditio symboli" und griechische „Interrogationes de fide" beim Taufact, S. 480—483. Das griechisch-lateinische „Symbolum traditum" in Rouen, S. [illegible] und in gallicanischen, germanischen und fränkischen Kirchen, S. 484—487. Das „Symbolum in griechischer Uebersetzung höchst wahrscheinlich „Symbolum [illegible]" in Vienne, S. 488. Das griechische Nicaenum „Symbolum redditum" in Rom und anderwärts im Occident, S. 488 f. Griechische „Interrogationes de fide" oder des Catechesis in Rom. Die Symbole, die dabei gebraucht wurden, waren das ältere, Nicaenum, und das jüngere, lateinische römische Symbol oder das Apostolicum, S. 490 f. Wahrscheinlich die, dem in Rom griechischen [illegible] und ebenso griechische „Interrogationes" nach griechischem [illegible] lauteten, S. 491 Anm. 48 und 491. — II. Die Gründe des gottesdienstlichen Gebrauches des Griechischen im lateinischen Mittelalter und die Art und Weise, wie man mit ihm verband, S. 492—522. 1. Es war zum Theil in realen Verhältnissen begründet, in Umständen der Gemeinden, in denen er stattfand, aus Lateinern und Griechen oder doch daraus, dass die Griechen in ihrer Mitte weilten, S. 492—495. Dies war vor Allem in Rom mit dem Gebrauche desselben in den Scrutinien und bei der Taufe der Fall, S. 493. [illegible] Griechen in Rom vom sechsten bis elften Jahrhundert, S. [illegible]. Denselben realen Grund, wie in Rom, hatte der Gebrauch des Griechischen in den Scrutinien und bei der Taufe auch in anderen Kirchen und einzelnen [illegible], S. 496 f. Ebenso hatte der Gebrauch griechischer Gesänge und Lectionen in Rom und anderwärts im Occident zum Theil diesen realen Grund, S. 498. 2. Die Hauptgründe, die eigentlichen und wesentlichen Gründe des gottesdienstlichen Gebrauchs griechischer Lectionen, waren doch andere, ideelle. Er sollte den Gottesdienst schmücken und ihn festlicher und feierlicher machen, und insbesondere sollte er die Einheit, Einstimmigkeit und Allgemeinheit der Kirche symbolisiren, S. 499—503. Beweis hiefür in Betreff der römischen Kirche, S. 499—501. Dieselben Gründe sind auch die Hauptgründe für den gottesdienstlichen Gebrauch des Lateinischen, lateinischer Lectionen, in der Kirche zu Constantinopel, S. 501 f. (Lateinische Lectionen und bisweilen ganze lateinische Gottesdienste in Constantinopel, S. 502 f. Anm. 43; vgl. S. 471 f.), sowie für den des griechischen Nicaenums in [illegible] am ersten Osterfeiertage und des griechischen Trishagion am Charfreitag im Occident da, wo es Griechen gab, S. 503. Wo und bei welchen Gelegenheiten den Gebrauch des Griechischen ausschliesslich die angegebenen ideellen Gründe hatte, und wo und bei welcher Gelegenheit der symbolische Grund Nebengrund war, S. 503—506. Ueber die Stellung des Griechischen und Lateinischen zu einander da, wo sie gottesdienstlich neben einander gebraucht wurden, S. 506—508. Wo Jenes und wo Dieses den ersten Platz hatte, S. 506 f. Woraus sich ihre Voranstellung erklärt, S. 508—510.

XXV—XXXII.

Griechische Texte der beiden römischen Symbole aus dem vierten bis sechzehnten Jahrhundert, grossentheils aus Handschriften.

Nebst einem doppelten Excurs:

Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens

und:

Ueber den gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen im Abendlande während des früheren Mittelalters.

Was bisher von griechischen Texten der beiden römischen Symbole [1]), des älteren, kürzeren und des jüngeren, längeren oder des Symbolum apostolicum, allgemein bekannt gewesen ist, reducirt sich auf 1. das von Marcellus von Ancyra in seinen Brief an den römischen Bischof Julius (bei Epiph., Pan. haeres. 72) eingeflochtene Bekenntniss (das ältere, kürzere römische Symbol mit einem Paar Abweichungen), 2. das zuerst von Usher, „De Romanæ ecclesiæ symbolo apostolico vetere aliisque formulis, tum ab Occidentalibus tum ab Orientalibus in prima catechesi et baptismo proponi solitis, Diatriba", Lond. 1647, p. 8 und zum zweiten Male (mit einem Facsimile) von Heurtly, „Harmonia symbolica: a Collection of creeds belonging to the ancient western church" etc., Oxf. 1858, p. 79 ss., aus einem Codex der Bibliotheca Cottoniana, dem sogenannten Psalterium des Königs Athelstan, herausgegebene Bekentniss (das ältere, kürzere römische Symbol) und 3. das ebenfalls zuerst von Usher, a. a. O. p. 12, und zum zweiten Male von Heurtly, a. a. O. p. 82 s., aus einem Codex des Corpus Christi College zu Cambridge „Psalterium Latinum et Græcum Papæ Gregorii" herausgegebene Bekenntniss (das spätere, längere römische Symbol oder das Symbolum apostolicum).

Ausserdem hat Binterim in seiner Schrift „Epistola catholica secunda“ etc. „Pars prior continens symbola orthodoxa antenicæna“, Mainz 1824, p. 120, „e codice vetusto latino MSS“, wie er sagt, einen griechischen Text des apostolischen Symbols veröffentlicht, der aber meines Wissens gänzlich unbeachtet geblieben ist[2]).

Ich habe auf meinen wissenschaftlichen Reisen in den Jahren 1866 und 1867 in vier griechischen Handschriften, einer der Bibliothek des Escorial, einer der keiserlichen Bibliothek zu Wien, einer der vaticanischen Bibliothek und einer der barbarinischen Bibliothek, vier von den von Usher und Heurtly und von Binterim herausgegebenen verschiedene Texte des Apostolicums gefunden, die ich hier mit Bemerkungen über dieselben veröffentliche.

Wenn ich dabei neben ihnen auch die vier schon früher veröffentlichten von Neuem gebe, und zwar ebenfalls mit Bemerkungen (den des Marcellus sogar von einer ausführlichen Abhandlung begleitet), so wird dies kaum einer Entschuldigung bedürfen. Zuvörderst wird nämlich dadurch Alles, was bisher von griechischen Texten der beiden römischen Symbole aufgefunden worden ist, dem Leser mit einem Male vor Augen gestellt und besprochen. Ferner ist, da die einzelnen Texte sich gegenseitig erläutern, die Zusammenstellung und Besprechung derselben im Nachfolgenden sehr geeignet auf so Manches sowohl in den schon herausgegebenen, als auch in den erst hier herauszugebenden ein helleres Licht zu werfen. Endlich führt, dass ich hier alle bisher entdeckten griechischen Texte gebe und behandle, nothwendig nicht nur darauf, die verschiedenen Arten solcher Texte zu unterscheiden oder auf eine Classification derselben, sondern auch auf die beiden sehr interessanten Gegenstände, die ich in den in der Ueberschrift versprochenen Excursen zu behandeln gedenke, Gegenstände, deren zweiter selbst wiederum mit einem anderen, culturhistorisch wichtigen, dem Studium und der Kenntniss der griechischen Sprache und Literatur im früheren abendländischen Mittelalter, in Zusammenhang steht und darum wenigstens Berührung dieses Gegenstandes verlangt. — Uebrigens bedarf die Wiederherausgabe und Besprechung des von Binterim edirten griechischen Textes des apostolischen Symbols nach dem oben Bemerkten eigentlich gar keiner Entschuldigung, und muss die Wiederherausgabe des von Usher und Heurtly publicirten griechischen Textes

desselben Symbols auch darum nicht ganz unberechtigt erscheinen, weil ich diesen Text auch aus einem St. Gallener Codex zu geben in Stande bin, der den Cambridger an Alter um vier bis fünf Jahrhunderte übertrifft und in einigen Punkten von ihm abweicht. Und auch hinsichtlich der Mittheilung und Besprechung des marcellischen Symbols und des Symbols im „Psalterium des Königs Æthelstan" walten noch besondere zu ihrer Rechtfertigung dienende Umstände ob. Die Erörterungen über beide führen nämlich ausser auf eine Behandlung des Gegenstandes, den ich oben in der Ueberschrift mit den Worten: „Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens" bezeichnet habe, auch auf eine Berührung der Grundfrage über das kirchliche Taufbekenntniss, der Frage nach seinem Ursprung und seiner ältesten Geschichte. Und was Marcellus's Symbol insbesondere betrifft, so habe ich nicht nur bei seinem Wiederabdruck Handschriftliches zu geben, sondern vermag auch, wie ich glaube, in der Abhandlung über dasselbe die immer noch nicht ganz abgeschlossene Frage darüber, was denn eigentlich von ihm zu halten sei, zum völligen Abschluss zu bringen.

Indem ich nun an meine Aufgabe gehe, gebe ich zuerst die griechischen Texte der beiden römischen Symbole in die Classen eingetheilt, in welche sie zerfallen, mit kritischen Bemerkungen und Bemerkungen über die Handschriften, denen sie entnommen sind, — die Texte, welche in den Handschriften mit lateinischen Buchstaben geschrieben sind (den von Usher und Heurtly herausgegebenen Text des älteren, kürzeren römischen Symbols, den von demselben herausgegebenen Text des Apostolicums und den von Binterim herausgegebenen Text desselben Symbols) ausserdem noch mit Bemerkungen über die in denselben vorliegende Aussprache des Griechischen. Dabei lege ich diese letztere Classe von Texten in doppelter Gestalt vor: in der Gestalt, die sie in der Handschrift haben, d. h. mit lateinischen Buchstaben geschrieben und mit Beibehaltung aller Fehler, und in griechischer Schrift umgeschrieben ohne dieselben; und ebenso theile ich dabei den in lateinischen Buchstaben geschriebenen von Usher und Heurtly herausgegebenen Text des apostolischen Symbols zwei Mal mit, nach dem Codex Sangallensis und nach dem Codex Cantabrigiensis. Den in lateinischen Buchstaben geschriebenen Text desselben im Codex Sangallensis lasse ich mit Beibehaltung der Linien der Hand-

schrift und aller ihrer Eigenthümlichkeiten[3]) und den von Usher und Heurtly herausgegebenen in lateinischen (angelsächsisch-lateinischen) Buchstaben geschriebenen griechischen Text des kürzeren römischen Symbols nach dem Facsimile in des Letzteren „Harmonia symbolica“ abdrucken. Hinsichtlich des mit lateinischen Buchstaben geschriebenen griechischen Textes des Apostolicums im Codex Cantabrigiensis folge ich Heurtly (Usher giebt denselben nämlich nur in griechischen Buchstaben umgeschrieben), und hinsichtlich des mit denselben Buchstaben geschriebenen griechischen Textes in Binterims „codex vetustus latinus MSS“ muss ich mich an diesen Gelehrten halten. — Hierauf gebe ich Alles, wass ich über die verschiedenen Texte selbst zu bemerken habe, wobei ich dieselben natürlich gesondert, jeden für sich behandle. — Daran schliesse ich zuletzt die beiden in der Ueberschrift genannten Excurse.

[1]) D. h. von griechischen Texten dieser Symbole im weiteren Sinne, in dem Sinne, in welchem der Ausdruck Beides, mit den lateinischen Texten coordinirte griechische Texte und griechische Uebersetzungen der lateinischen Texte umfasst.

[2]) Nicht einmal katholische Gelehrte, wie Meyers, „De symboli apostolici titulo, origine“ etc. Trier 1849, und Denzinger, „Enchiridion Symbolorum“ etc., erwähnen dieselbe.

[3]) Es sind dieselben, wie die in dem „Quellen“ B. I S. 240 f. aus derselben Handschrift herausgegebenen Nicäno-Constantinopolitanum. S. a. a. O. S. 237 ff.

* * *

I.

Der aus dem höchsten kirchlichen Alterthum stammende griechische Text des altrömischen Symbols.

1. Dieser Text in Marcellus von Ancyras Brief an den römischen Bischof Julius, bei Epiph. Pan. haeres. 52 al. 72, Opp. T. I. p. 836 ed. Pet., T. III. P. I. p. 272 ed. Dind.

Πιστευω[4]) *εἰς*[5]) *θεον παντοκρατορα·*

και εἰς Χριστον Ἰησουν, τον υἱον αὐτου τον μονογενη, τον κυριον ἡμων, τον γεννηθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου, τον ἐπι Ποντιου Πιλατου σταυρωθεντα και ταφεντα και τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀναστάντα ἐκ των νεκρων, ἀναβαντα εἰς τους οὐρανους και καθημενον ἐν δεξιᾳ του πατρος, ὁθεν ἐρχεται κρινειν ζωντας και νεκρους·

και εἰς το ἁγιον πνευμα, ἁγιαν ἐκκλησιαν, ἀφεσιν ἁμαρτιων, σαρκος ἀναστασιν, ζωην αἰωνιον.

4) Im Cod. Paris. (Cod. Paris 835, der das dritte Buch des Panarion, haeres. 70—80 und den συντομος ἀληθης λογος περι πιστεως καθολικης και ἀποστολικης ἐκκλησιας enthält) stehen am Rande die Worte: ση̄ (σημα oder σημειον) κατα ῥημα το παρα λατινοις νυν ἐν χρησει μικρον λεγομενον συμβολον.

5) Im Cod. Paris. fehlt εἰς.

2. Derselbe Text mit lateinischen (angelsächsischen) Buchstaben geschrieben und im früheren abendländischen Mittelalter beim Gottesdienst gebraucht, in einer Handschrift der „Bibliotheca Cottoniana" im Britisch Museum (Galba A. XVIII), dem sogenannten Psalterium des Königs Æthelstan[6]).

Pisteu istheu[7]) patera panto cratero[8])
ceis criston ihū yon aututon mono
genton[9]) quirion imon tongenegenta[10])
ecpneumatus agiu cemariatis[11]) parthenu
ton epipontio pilatu staurothenteeta[12])
finta tetrite imera anastanta egni
cron anaunta istos uranos catimeron[13])
indexia tu patros oten erchete crinezon
tas cinecros ceis preuma[14]) agion agria[15])
fis inamartion sarcos anasta[16]). amen[17]).

Πιστευω εἰς θεον πατερα παντοκρατορα·

και εἰς Χριστον Ἰησουν, υἱον αὐτου τον μονογενη, τον[18]) *κυριον ἡμων, τον γεννηθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου, τον ἐπι Ποντιου Πιλατου σταυρωθεντα και ταφεντα*[19]), *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀναστα ντα ἐκ νεκρων, ἀναβαντα εἰς τους οὐρανους, καθημενον ἐν δεξιᾳ του πατρος, ὁθεν ἐρχεται κριναι ζωντας και νεκρους·*

και εἰς πνευμα ἁγιον, ἁγι[αν ἐκκλησιαν][20]), *ἀφεσιν ἁμαρτιων, σαρκος ἀναστα[σιν]*[21]). *Αμην.*

6) Heurtly bemerkt (a. a. O. p. 74—77) über diese Handschrift: „The volume consists of three portions. 1. The first is a Calendar, with a table of cycles exten-

ding from A. D. 532 to A. D. 1008. Abp. Usher concluded from a rule subjoined to this calendar showing how to find the year of our Lord, illustrated by an example for the year 703, that 703 was the date of the whole manuscript, and consequently of the Creed contained in it. And this date has been adopted implicitly by subsequent writers. It appears however on examination, that the three portions of which the manuscript consists must have been executed at different periods. And though the last portion, which is the one containing the Creed, is probably the earliest, yet the date of the Calendar, instead of being 703, must be at any rate subsequent to 901; for in the month of October it notes the 26th as the anniversary of the death of Alfred, (VII Kl. Ælfred rex obiit.) Alfred died A. D. 900 or 901. This portion of the manuscript therefore was certainly written after the commencement of the 10th century, and probably before A. D. 1008, to which time the calculations of the table of cycles above referred to reach. — 2. The second portion of the manuscript bears every appearance, in the style of its handwriting, of a later age. It belongs probably to the latter half of the 11th century. It is written in the Roman character, and contains a Psalter with the usual hymns, and, together with these, the Apostles' and the Athanasian Creeds. The Apostles' Creed is complete as at present. 3. The third portion appears, judging from the character of the handwriting and its ornaments, to belong to an earlier age than either of the former, — probably to the 9th century, — possibly to the earlier part of the 9th century. (This is said on the authority of Sir Frederick Madden, to whom I am indebtet for the opinion expressed respecting the ages of the other portions of the manuscript). It contains various collects in Latin, written in the Anglo-Saxon character, and, appended to these, a short Litany, the Lord's prayer, the Apostles' Creed, and the Seraphic Hymn or Tersanctus, also in the Anglo-Saxon character, but the language Greek. With these the manuscript ends.“ Heurtly theilt, a. a. O. p. 79 s., ausser „the Apostles' Creed“ (das ältere, kürzere römische Symbol), der in dem Manuscript „CREDO GR“ (Graecum) überschrieben ist, noch die drei übrigen griechischen Stücke mit. Hinsichtlich der Bezeichnung des Manuscripts als Psalterium des Königs Athelstan († 941) bemerkt derselbe: „It („the Apostles' Creed“ oder das ältere, kürzere römische Symbol) occurs at the end of a manuscript volume — described at the beginning, in handwriting to which the date 1542 is attached as „„Psalterium Regis Ethelstani““. Diese handschriftliche Bezeichnung des Manuscripts ward von Usher adoptirt und ist durch ihn ebenso auf spätere Symboliker übergegangen, wie seine Annahme, dass dasselbe aus dem Anfange des achten Jahrhunderts (dem Jahre 703) stamme.

[7]) Fehler statt „*istheon.*“ Das *u* verdankt wohl dem vorangehenden *u* in „*Pisteu*“ seinen Ursprung. Dergleichen durch Assimilation mit vorangehenden Lauten oder Formen entstandene Fehler finden sich in den mit lateinischen Buchstaben geschriebenen griechischen Exemplaren des Nicänums und griechischen Texten des Apostolicums in handschriftlichen Sacramentarien und Missalen aus dem Mittelalter

nicht ganz selten. S. „Quellen" B. I. S. 244 Anm. 47 und S. 241 Anm. 40. Vgl. auch unten Anm. 9.

8) Fehler statt „*cratora*." „*Ora*" ward wohl durch falsche Aussprache zunächst zu „*aro*", und dies wiederum durch Einfluss des *a* in „*cra*" zu „*ero*".

9) Fehler statt „*monogeniton*" oder „*monogeneton*". Einen ähnlichen Fehler hatte der Schreiber auch in „*crinezon*" gemacht, indem er es „*crinzon*" geschrieben hatte, dann aber einen Punkt und ein *e* über die Linie geschrieben (S. das Facsimile bei Heurtly).

10) Fehler statt „*tongenethenta*" oder „*tongenetenta*." Das *th* oder *t* in „*thenta*" oder „*tenta*" ward durch Einfluss des *g* in „*tongene*" zu *g*; vgl. ob. Anm. 7.

11) Fehler statt „*mariastis*." Die Weglassung des *s* ist ohne Zweifel dadurch hervorgerufen, dass „*Maria*" so ausserordentlich geläufig war.

12) Nicht Fehler für „*staurothentata*" (σταυρωθεντα, τα), wie Usher, Heurtly (und nach dem Letzteren Nicolas, Le symbole des Apotres p. 385) angenommen haben, sondern für „*staurothenteceta*" (σταυρωθεντα και τα; vgl. mit „*ceta*" das „*ceis*", και εἰς und „*cemariatis*", και Μαριας της in unserem Bekenntniss und mit „*staurothente*" für „*staurothenta*", das „*ketafente*" für „*ketafenta*" unt. S. 9) oder möglicherweise auch für „*staurothentaceta*" (kaum für „*staurothentceta*"). Hiefür spricht entscheidend, dass „*sepultus*" in den beiden römischen Symbolen (und in den altkirchlichen und insbesondere in den alten occidentalischen Symbolen überhaupt) stets mit dem Vorangehenden („crucifixus sub Pontio Pilato", σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου, „*passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus*", παθοντα ἐπι Ποντιου Πιλατου, σταυρωθεντα, θανοντα) durch „*et*", και verbunden wird. Diese Thatsache rührt in den beiden römischen und in den übrigen occidentalischen Symbolen von etwas Doppeltem her, nämlich erstens davon, dass sich „*sepultus*" formel an das Vorangehende anschliesst („*crucifixus, sepultus*; *passus* —, *crucifixus, mortuus, sepultus*"), von dem Folgenden dagegen abscheidet („*sepultus*, — *resurrexit* —"; „*sepultus, descendit ad inferna*"), und zweitens davon, dass das Begräbniss Christi das Glied von seinem Leiden oder das dritte Glied des zweiten Artikels abschliesst, und mit dem Folgenden („*tertia die resurrexit a mortuis*", „*descendit ad inferna*") etwas Neues beginnt, — wo der „*descensus*" fehlt, die Glieder von der Erhöhung Christi. (Der „*descensus*" wird da, wo die einzelnen Bestandtheile des gallicanischen und späteren römischen Symbols auf die zwölf Apostel als ihre Urheber vertheilt werden, überall entweder mit der „*resurrectio*" verbunden oder als ein eigener Bestandtheil gefasst, niemals aber mit der „*passio, crucifixio, mors*" und „*sepultura*", die immer nur als Momente eines Gliedes betrachtet werden, in Verbindung gesetzt; s. Fabricius, Cod apocr. N. T. P. III p. 340 ss.; Hahn, Bibl. der Symb. S. 26 ff. und unt. S. 15). Was die orientalischen Symbole betrifft, so hat in ihnen das και vor ταφεντα seinen Grund allein darin, dass das Begräbniss Christi das Glied von seinem Leiden abschliesst, und mit dem Folgenden (ἀναστάντα) etwas Neues beginnt. Das einzige Document, in dem das Begräbniss Christi nicht durch „und" mit dem Vorangehenden verbunden wird, ist

eine von den griechischen Uebersetzungen des Apostolicums aus dem späteren Mittelalter, die im Cod. Vat. In dieser steht nämlich Alles von παϑοντα an bis (inclusive) ἐκειϑεν ἡξοντα asyndetisch. S. weiter unten.

[13]) Fehler statt „*catimenon.*" S. Anm. 14.

[14]) Fehler statt „*pneuma.*" S. Anm. 13.

[15]) Das „*a*", mit dem „*agria*" schliesst, gehört zu dem folgenden „*fis inamartion*" (ἀφεσιν ἁμαρτιων). Zwischen „*agri*", Fehler statt „*agi*", und „*a*" sind durch Versehen die lateinischen Buchstaben ausgefallen, die αν ἐκκλησιαν ausgedrückt hatten, wahrscheinlich schon in der Handschrift, aus welcher der dritte Theil des „Psalterium Ethelstani" geflossen ist, oder in deren Original. Dass auch καϑολικην oder gar dies und ἁγιων κοινωνιαν (mit lateinischen Buchstaben geschrieben) ausgefallen sei, ist nicht anzunehmen, da das Symbol im „Psalt. Ethel.", wie dessen erster und zweiter Artikel und die Analogie des ebenfalls England angehörigen lateinischen Symbols im Cod. Laudianus (Usher, a. a. O. p. 8 s., und Heurtly, a. a. O. p. 60 ss.) zeigen, das altrömische ist, was auch allgemein angenommen wird.

[16]) Hier ist „*sin*" (ἀναστασιν) ausgefallen, nicht auch die ζωην αἰωνιον oder και ζωην αἰωνιον ausdrückenden lateinischen Buchstaben. S. das so eben in Anm. 15 Bemerkte. Oder sollte vielleicht der Abschreiber „*anastasin*" durch Auslassung von „*sin*" verkürzt haben, weil die Linie ihm nur noch Raum für „*amen*" liess, das er ausschreiben wollte, und er bei denen, für die er schrieb, Kenntniss des von ihm abgeschriebenen Symboltextes voraussetzen durfte? Mann könnte hiefür das in einen Punkt auslaufende *a* in „*anasta*" (der einzige Punkt in dem sonst ganz interpunktionslosen Texte! S. Anm. 17, 1), sowie die Abbreviatur „*ihũ*" für „*ihesun*" geltend machen. Doch hat auch der Text des Apostolicums in Cod. Sangall. 338 ein Punktum vor „*Amen.*"

[17]) Ich knüpfe an den obigen Text noch einige Bemerkungen betreffend seine aüsssere Gestalt oder die in derselben vorliegende Interpunction, Verbindung und Trennung einzelner Wörter, Aussprache des Griechischen und Verwandtes.

1. Zuvörderst fällt es in die Augen, dass er zwar nicht der Wortabtheilung, aber doch fast ganz der Interpunktion, sowie auch der grossen Anfangsbuchstaben entbehrt. Nur das *a*, mit dem das Schlusswort des dritten Artikels oder des Symbols, „*anasta*", endet, läuft in einen Punkt aus (der jedoch vielleicht nur Abkürzungszeichen ist, s. Anm. 15), während der Schlussbuchstab des noch auf „anasta" folgenden „*amen*", *n*, nach dem man einen Punkt erwartet, bloss durch seine Gestalt den Schluss des Ganzen zu erkennen giebt (s. das Facsimile bei Heurtly), und nur der Anfangsbuchstab des ersten Wortes des Symbols, „*Pisteu*" ist gross geschrieben und ausserdem noch von dem folgenden Buchstaben durch einen Zwischenraum getrennt.

2. Ferner finden wir in unserem Texte keine Abbreviaturen, die einzigen „*ihũ*" für „*ihesun*" ausgenommen. Doch s. auch das über ἀναστaντα in Anm. 15 Bemerkte.

3. Weiter werden in demselben sehr häufig zwei Wörter zu einem Ganzen verbunden, wobei das eine beinahe stets nur aus einer Sylbe besteht, während das andere entweder ebenfalls einsylbig ist oder zwei bis vier Sylben zählt, in welchem letzteren Falle das einsylbige dem mehrsylbigen meist vorgesetzt ist („*kegis*", „*ceis*", „*istos*", „*tetrite*", „*cinecros*"; „*endexia*", „*ecpneumatus*"; „*tongenegenta*"). Nur einmal finden wir es einem zweisylbigen angehängt („*aututon*"), und nur einmal ist ein zweisylbiges Wort mit einem dreisylbigen verbunden („*epipontio*"). In „*cemariatis*" sind drei Wörter zu einem Ganzen vereinigt, ein dreisylbiges und zwei einsylbige, von denen das eine jenem vorgesetzt, das andere ihm angehängt ist. Einmal ist in unserem Text ein Wort in zwei getheilt („*panto cratero*") und einige Male ein Theil eines Wortes, der erste oder der letzte, von demselben abgetrennt und zu einem Ganzen gemacht, während der Rest mit dem vorangehenden oder nachfolgenden Worte oder auch mit den zu einem Worte vereinigten zwei vorangehenden Wörtern zu einem Ganzen verbunden ist („*mono genton*"; „*egni cron*", „*crinezon tas*"; „*staurothenteeta finta*"). Einmal wird ein Wort sogar in drei Theile getheilt, und der mittelste zu einem eigenen Worte gemacht, während der erste mit dem vorangehenden und der dritte mit dem folgenden verbunden wird („*agria fis inamartion*"). Doch scheint es, als habe der Abschreiber „*genton*" und „*cron*" mit „*mono*" und „*egni*" zu einem Ganzen verbinden wollen, und sei hieran nur dadurch verhindert worden, dass die zweite und sechste Linie jene Wörter nicht mehr fasste, und als habe er umgekehrt „*ta*" in „*staurothenteeta*" und „*zon*" in „*crinezon*" nur deshalb mit „*staurothentee*" und „*crine*" verbunden und dadurch von „*finta*" und „*tas*" getrennt, weil er jene Worttheile noch dazu brauchte die Linie zu füllen. Ist dem so gewesen — und dass dem so gewesen ist, dafür spricht der Umstand, dass in dem Texte des Apostolicums im Cod. Sangall. offenbar das Bestreben die Linien zu füllen ähnliche Worttheilungen hervorgerufen hat (s. unt. Anm. 38 I, 2) — ist dem, sagen wir, so gewesen, so sind „*mono genton*", „*egni cron*", „*ta finta*" und „*zon tas*" phonetisch als Ganze anzusehen, und die beiden ersteren mit „*aututon*" und „*tetrite*" und „*cinecros*" zu vergleichen. Auch das *a* in „*agria*" ist wohl nur um die Linie zu füllen zu „*agri*" gezogen und von „*fis*", mit dem es der Schreiber eigentlich verbinden wollte, getrennt worden. — Noch wollen wir bemerken, dass die Wortabtheilung in unserem Texte nicht überall ganz sicher ist. So soll vielleicht „*tu patros*" ein Wort bilden, was auch Heurtly angenommen hat, und umgekehrt „*inamartion*" zwei: „*ina*" und „*martion.*" Uebrigens gilt von dem Symboltexte im „Psalt. Ethel." dasselbe, was schon „Quellen" B. I. S. 239 Anm. 32 von dem mit lateinischen Buchstaben geschriebenen Nic.-Const. im Cod. Sangall. 338 bemerkt worden ist, dass die Wortverbindungen und Worttrennungen in ihm ihren Grund wohl nicht in Unwissenheit, sondern darin haben, dass es abgesungen (liturgisch cantilirt) wurde. Derselbe Grund möchte überhaupt von den Wortverbindungen und Worttrennungen in allen den mit lateinischen Buchstaben geschriebenen griechischen Symboltexten gelten, die wir in den handschriftlichen Sacramentarien und Missalen des früheren Mittelalters antreffen.

4. Was endlich die in dem Symboltexte im „Psalt. Ethel." vorliegende Aussprache des Griechischen anbetrifft, so wird ε bald durch *e* (gewöhnlich und auch in „*patera*"), bald durch *i* („*egnicron*", „*indexia*" *und* „*agria fis inamartion*") ausgedrückt, während ι stets durch *i* wiedergegeben wird. H wird bald durch „*e*" („*genegenta*", „*tetrite*", „*amen*"), bald durch „*i*" („*imon*", „*cemariatis*", „*imera*", „*catimeron*" ausgedrückt, υ durch „*ui*" („*quirion*"), ο und ω gewöhnlich durch „*o*" („*criston*", „*yon*" u. s. w; „*imon*", „*staurothenteeta*" u. s. w.), selten durch „*u*" („*ecpneumatus*", „*Pisteu*"; doch s., was dieses Wort betrifft, weiter unten), ου meist durch „*u*" („*aututon*", „*agiu*", „*pilatu*" u. s. w.), mehrmals jedoch auch durch „*o*" („*epipontio*" neben „*pilatu*", „*istos*", „*uranos*", „*cinecros*"), so dass also der *O*- und *U*-Laut mit einander vertauscht werden, υι durch *y* („*yon*"), αι gewöhnlich durch „*e*" („*ceis*", „*cemariatis*", „*erchete*", „*crine*"), einmal durch „*i*" („*cinecros*"), ει durch „*i*" („*istheu*", „*ceis*", „*istos*"), ευ durch „*eu*" („*ecpneumatus*", „*preuma*") und „*e*" („*Pistheu*", wenn es nicht auch hier durch „*eu*" ausgedrückt sein sollte), endlich αυ durch „*au*" („*aututon*", „*staurothenteeta*"). „*A*" ist in „*staurothenteeta*" vielleicht zu „*e*" geworden (s. das ob. Anm. 12 Bemerkte). Spiritus lenis und asper werden niemals ausgedrückt („*aututon*", „*epipontio*" u. s. w.; „*yon*", „*imon*" u. s. w). Das „*h*" in „*ihū*", verkürzt aus „*ihesun*", schreibt sich von dem griechischen *H* in *IHCOYC* her. Man sah nämlich dies in dem abenländischen Mittelalter für ein lateinisches H an und setzte daher ein solches nach dem *I* und fügte dann zum Ausdruck des langen *E*-Lautes noch eine *e* hinzu. S. den Briefwechsel zwischen Amalarius Symposius und Jeremias von Sens in Migne Patrol. T. CV p. 1333. *Bα* wird in „*anaunta*" zu „*u*"; π wird durch „*p*" und φ durch „*f*" ausgedrückt („*staurothenteeta finta*", „*agria fis inamartion*"). *Γ* wird durch „*g*", κ meist, auch vor „*e*" und „*i*", durch „*c*" („*panto cratero*", „*ceis*", „*ecpneumatus*", „*cemariatis*", „*catimeron*", „*crine*", „*cinecros*", „*sarcos*"), einmal durch „*q*" („*quirion*") und einmal durch „*g*" („*egni cron*"), niemals aber durch „*k*", ξ durch „*x*" („*indexia*") und χ bald durch „*ch*" („*erchete*"), bald durch „*c*" („*criston*") wiedergegeben; τ wird immer durch „*t*", dagegen ϑ bald durch „*th*" („*istheu*", „*staurothenteeta*"), bald durch „*t*" („*catimeron*", „*oten*") bezeichnet; endlich ν, ρ und σ durch „*n*", „*r*" und „*s*", ζ durch „*z*" („*crinezon tas*") und νν durch ein „*n*" („*genegenta*") ausgedrückt.

[18]) Nicht μονογεννητον, wie Usher „*monogenton*" wiedergegeben, indem der lateinische Text nicht „*unigenitum*," sondern „*unicum*" hat, und diesem Wort in den griechischen Texten des Apostolicums meist μονογενη, in einem, dem von Binterim edirten, ἕνα μονον, nie aber μονογεννητον entspricht. In den lateinischen Uebersetzungen des Nicänums und zum Theil auch des Nicaeno-Constantinopolitanums wird μονογενη allerdings durch „*unigenitum*" wiedergegeben.

[19]) Nicht, wie Usher, Heurtly und die ihnen gefolgt sind haben, σταυρωϑεντα, ταφεντα. S. Anm. 12.

[20]) S. Anm. 15.

[21]) S. Anm. 16.

II.

In den Handschriften mit lateinischen Buchstaben geschriebene, aus den letzten Zeiten des kirchlichen Alterthums und dem früheren kirchlichen Mittelalter oder auch bloss aus dem letzteren herrührende, dem Abendlande angehörige und daselbst beim Gottesdienst gebrauchte griechische Texte des späteren, längeren römischen Symbols oder des Symbolum apostolicum.

1. Der Text im Codex Sangallensis 338 und im Codex des Corpus Christi College zu Cambridge[22]).

SYMBOLUM APTORUM GRECE.
PISTEUUO ISTHEON PATIRA PANTO
cratora. Piitin uranu kegis keis ison
christon ton yon autu ton monogeni kyri
on imon Tonsillifthenta ek p[n]eumatos[23]) a
giu gennithenta ek mariastis parthenu
Pathonta epipontiu pilatu staurothenta
thanenta[24]) ketaphente[25]) katelthonta ista
katatota[26]) trititi[27]) imera anastanta apoton
necron. Anelthonta istus uranus kathe
zomenos[28]) endexia theu patros panto dina
mu Ekithen erchomenon krine zontas
kenecrus Pisteuuo isto pneumato agion
agyan ecclesian katholichin agio[29]) keno
nian aphesin amartian[30]) Sarcos anastasin
zoin enonion[31]). Amyn.

Pisteuo is theon patera pantocratora, pitin uranu kegis;

ke Jesum[32]) ipon, yion autu ton monogeni, ton Kyrion imon, ton siliftenta ek pneumatos agiu, gennitenta ek Mareias tin[33]) partenu, pathonta epi Pontio Pilatu, staurotenta, thanenta[34]) ke tafenta, cateltonta is ta catotata, titriti imera anastanta apo ton nechron, aneltonta is tus uranus, cathezomenon en dexia theu patros pantodinamu, echiten erchomenon crine zontas ke nechros.

Pisteuo is to pneuma to agion, agian ecclesian Catholican[35]), agion kinomian[36]), afesin amartion, sarkos anastasin, zoie[37]) eonion. amin[38]).

Πιστευω εἰς θεον πατερα παντοκρατορα, ποιητην οὐρανου και γης·

και εἰς Ἰησουν Χριστον[39]*, υἱον αὐτου τον μονογενη, τον κυριον ἡμων*[40]*, τον συλληφθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου, γεννηθεντα ἐκ Μαριας της παρθενου, παθοντα ἐπι Ποντιου Πιλατου, σταυρωθεντα, θανοντα και ταφεντα, κατελθοντα εἰς τα κατωτατα, τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀναστᾳντα ἀπο των νεκρων, ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους, καθεζομενον ἐν δεξιᾳ θεου πατρος παντοδυναμου, ἐκειθεν ἐρχομενον κριναι ζωντας και νεκρους.*

Πιστευω εἰς το πνευμα το ἁγιον, ἁγιαν ἐκκλησιαν καθολικην[41]*, ἁγιων κοινωνιαν, ἀφεσιν ἁμαρτιων, σαρκος ἀναστασιν, ζωην αἰωνιον. Ἀμην.*

[22]) Was den dem zehnten Jahrhundert angehörigen Cod. Sangall. 338 anbetrifft, so habe ich schon in „Quellen“ B. I S. 237 Anm. 29 über ihn gesprochen. Ich muss jedoch hier zu dem dort Gesagten noch einige Bemerkungen hinzufügen. Das griechische Apostolicum steht in ihm in der Weise auf p. 308 s., dass die Ueberschrift „*SYMBOLUM APTORUM GRECE*“ mit rother Dinte geschrieben die letzte Zeile von 308 bildet und das Symbol selber sich auf p. 309 findet. Das „Carmen angelicum“ ist da, wo es Griechisch und Lateinisch zugleich steht, in der Weise in beiden Sprachen geschrieben, dass immer erst ein Stück desselben Griechisch mit schwarzer Dinte und hierauf das entsprechende Stück Lateinisch mit rother Dinte gegeben ist. Das lateinische Symbolum apostolicum fehlt merkwürdiger Weise. Dagegen wird das lateinische Nicaenum (Nic.-Const.), ebenso wie das griechische, als „Symbolum Apostolorum“ bezeichnet. (Derselben Bezeichnung des Nicaenums begegnen wir sonst bisweilen bei Lateinisch gewordenen Griechen; s. „Quellen“ B. I S. 242 Anm. 45, und vgl. die Ueberschrift *ἡ πιστις καθολικη δωδεκα ἀποστολων*, die ein im dritten Artikel den Zusatz *και υἱου* [„*filioque*“] enhaltendes und also lateinisch-kirchliches Nicaenum am Schlusse einer Handschrift der Mediceischen Bibliothek, Plut. XVII Cod. XIII, trägt. Sie hat ihren Grund offenbar in der Ansicht, dass das Nicaenum inhaltlich apostolischen Ursprungs und mit dem „Symbolum der Apostel“ wesentlich identisch ist). Auf die „Quellen“ B. I S. 237 Anm. 29 angeführten Stücke folgen noch: „Versus Hartmanni ante Evangelium, cum legatur, canendi“, p. 314—16 (s. über Hartmann Bähr, Gesch. der röm. Lit. im karolingischen Zeitalter S. 118) und „Versus ad descensum fontis“, p. 316 s. Alle Stücke mit Ausnahme des lateinischen Nicaenums sind mit musikalischen Zeichen versehen, ein Beweis dafür, dass sie beim Gottesdienste abgesungen wurden. Der handschriftliche Catalog der St. Gallener Stiftsbibliothek giebt den Inhalt von p. 305—17 mit den Worten an: „Item carmen angelicum et Symbolum Graece et Latine cum notis musicis 305—14 (Symbolum tamen latinum

— das als Symbolum Apostolorum bezeichnete lateinische Nicänum — p. 306 istis musicis signis caret) et aliquot tropi patrum nostrorum Sangallensium."

Ueber den Cod. des Corpus Christi College zu Cambridge und das Symbol in ihm bemerkt Heurtly, a. a. O. p. 81: „The following Creed occurs, together with the Lord's Prayer and the usual hymns, at the end of a manuscript Psalter preserved in the Library of Corpus Christi College, Cambridge, and assigned by Nasmith, in his Catalogue, to the beginning of the 15th century. It must be regarded simply as a translation into Greek of the Western Creed in its must complete form. It was first published by Abp. Usher, and is occasionally referred to by Bp. Pearson. — The Psalter is described in the title as Pope Gregory's Psalter: but the Creed is of a type long posterior to the age of Gregory. The manuscript is written throughout in two parallel columns, the one Latin, the other Greek; but the Greek as well as the Latin is in Roman letters. A calendar is prefixed, and from the names of the saints which it contains it is probable that the manuscript was written in England."

23) In der Handschrift stand zwischen „*p*" und „*eu*" ursprünglich „*h*". Dies wurde als fehlerhaft ausradirt, dann aber nicht durch das Rechte, „*n*", erstattet, weder in noch über der Linie.

24) Fehler für „*thanonta*", wohl durch das vorangehende „*staurothenta*" und das folgende „*ketaphente*", insbesondere das Erstere, entstanden. Derselbe Fehler in dem Cambridger Texte. An nachlässige, verderbte Aussprache zu denken verbietet „*path onta*", „*katelth onta*", „*anelth onta*".

25) Fehler statt „*ketaphenta*". Auch hier könnte Jemand an nachlässige, verderbte Aussprache denken wollen. Allein hiewider spricht die Analogie der vielen Accusativi Participii in unserem Texte, indem in allen diesen α durch „*a*" widergegeben ist.

26) Fehler statt „*katotata*". Vgl. „*panto cratero*" statt „*panto cratora*" in dem Texte im „Psalt. Ethel."

27) Fehler statt „*titriti*", vielleicht durch das Lateinische „*tres, tria*" hervorgerufen.

28) Fehler statt „*kathezomenon*".

29) Fehler statt „*agion*".

30) Fehler statt „*amartion*". Auch hier hat man kaum an eine nachlässige, verderbte Aussprache zu denken. S. Wörter, wie „*imon*", „*apoton*", „*necron*". Das „*a*" in „*tian*" ist wohl durch Einfluss der beiden vorangehenden „*a*" in „*amar*" entstanden.

31) Fehler statt „*eonion*", wohl durch Einfluss des ersten „*n*" in „*nion*" entstanden.

32) Vertauschung des griechischen „*Iesun*" mit dem lateinischen „*Jesum*".

33) Fehler für „*tis*".

34) S. Anm. 24.

35) Fehler für „*catholicin*", durch Einfluss des „*agian ecclesian*" und wohl auch des lateinischen „*catholicam*" entstanden.

36) Fehler statt „*kinonian*".

37) Fehler statt „*zoin*".

[38]) Auch an diese beiden Texte muss ich noch eine Reihe ähnlicher Bemerkungen anknüpfen, wie die sind, die ich ob. in Anm. 17 über den Text im „Psalt. Athel.“ gemacht habe.

I. 1. Was den Text im Cod. Sangall. anbelangt, so zieht vor Allem die theils durch Punkte und darauf folgende grosse Anfangsbuchstaben, theils (in den meisten Fällen) durch die letzteren allein angedeutete Eintheilung des Symbols in demselben unsere Aufmerksamkeit auf sich. Hinsichtlich derselben ist Folgendes zu bemerken: Zuvörderst hat der Abschreiber oder sein Original die erste Hälfte des ersten Artikels, „*Pisteuuo* — *pantocratora*“, zu einem vollständigen und abgeschlossenen Theil gemacht, indem er nach „*pantocratora*“ ein Punktum gesetzt und „*Piitin*“ mit einem grossen „*P*“ begonnen, wogegen er sonderbar genug die zweite Hälfte desselben Artikels „*Piitin uranu kegis*“ mit dem ersten Gliede des zweiten „*keis* — *imon*“ zu einem Theile verbunden hat. Die Auffassung der ersten Hälfte des ersten Artikels als ein eigenes, vollständiges und abgeschlossenes Glied finden wir auch in dem pseudo-augustinischen „Sermo“ 241 („Petrus dixit: „„*Credo in Deum Patrem omnipotentem*““. Johannes dixit: „„*Creatorem coeli et terræ*““; Aug. Opp. T. V App. p. 395 ed. Benedd.), während in der Regel der ganze erste Artikel ein Glied, eine „*sententia*“ bildet (s. z. B. den pseudoaugustinischen „Sermo“ 240, a. a. O. p. 394, Pirminius's Schrift „De singulis libris canonicis scarapsus“ in Mabillons „Vetera Analecta“, Ausg. von 1723 p. 66, und unten die griechische Uebersetzung des Apostolicums im Cod. theol. graec. CXC der keiserlichen Bibliothek zu Wien). Sollte etwa der Umstand, dass die Worte „*Pisteuuo istheon patira panto*“, zu denen noch „*cratora*“ gehört, mit Uncialen geschrieben, sich von dem Folgenden abtrennen, mit zu dem Punkt nach „*cratora*“ und dem „*P*“ in „Piitin“ beigetragen haben? Die Verbindung der zweiten Hälfte des ersten Artikels mit dem ersten Gliede des zweiten zu einem Theile ist ganz unerhört, indem die Worte „*Et in Jesum* — *nostrum*“ sonst immer als ein nach beiden Seiten hin abgegränztes Glied betrachtet werden. Vielleicht hat die Conjunction „*ke*“ in „*keis*“ bewirkt, dass das erste Glied des zweiten Artikels nicht durch einen Punkt und ein „*K*“ oder durch dieses allein als ein eigener Theil bezeichnet ward. — Die Worte „*Tonsillifthenta* — *parthenu*“ hat der Schreiber oder sein Original, wie man aus den grossen Anfangsbuchstaben von „*Tonsillifthenta*“ und „*Pathonta*“ ersieht, als einen Theil, ein Glied aufgefasst. Er stimmt hierin mit dem späteren Alterthum und dem früheren Mittelalter überein, die immer „*qui conceptus* — *virgine*“ als nur ein Glied betrachtet haben (s. z. B. die pseudo-augustinischen „Sermones“ 240 und 241 und Pirminius's ob. angef. Schrift). Bei den Scholastikern machen jedoch „*Qui conceptus est de Spiritu sancto*“ und „*natus ex Maria virgine*“ bei der einen von den beiden Eintheilungen des Symbols, die wir bei ihnen finden, der dogmatischen in zweimal sieben oder vierzehn Glieder, zwei verschiedene Glieder aus, während sie bei der anderen, der historischen oder vielmehr legendarischen in zwölf Glieder, nur ein Glied bilden. In dem früheren Alterthum war es unmöglich das Glied von der Empfängniss und Geburt Christi als zwei Glieder zu betrachten,

indem es damals „*qui natus est de Spiritu sancto et* (oder „*ex*“) *Maria virgine*“ lautete. — Was den Rest des zweiten Artikels betrifft, so hat der Schreiber oder sein Original 1. Alles von „*Pathonta*“ an bis „*necron*“ zu einem Theil oder einer Gruppe von Gliedern gemacht, indem er erst wieder „*Anelthonta*“ mit einem grossen Buchstaben anfängt, 2. die beiden Glieder von der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten zu einem Ganzen verbunden, indem er zwar „*Anelthonta*“ und „*Ekithen*“, nicht aber „*katizomenos*“ mit einem grossen Buchstaben beginnt, und endlich 3. das Glied von der Wiederkehr zum Gericht als einen besonderen Theil aufgefasst („*Ekithen*“). Die beiden eng zusammenhängenden Glieder von der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten werden auch sonst sehr oft zu einer Einheit verbunden (so in den pseudo-augustinischen „Sermones“ 240 und 241, in dem Sacramentarium Gallicanum, s. Hahn, a. a. O. S. 28 Anm., bei Pirminius u. s. w.); dagegen ist dies niemals mit „*passus — a mortuis*“ der Fall, indem dieser Theil des zweiten Artikels bald in drei Glieder: „*passus — sepultus*“, das ausnahmslos immer nur als ein Glied angesehen wird, „*descendit ad inferna*“ und „*tertia die resurrexit a mortuis*“, bald (dadurch, dass die Höllenfahrt mit der Auferstehung zu einem Gliede verbunden wird) nur in zwei getheilt. Vgl. das ob. Anm. 12 Bemerkte. Vielleicht waren es die Gedanken, dass die Höllenfahrt einerseits mit dem Begräbniss eng zusammenhängt (Christi Leib in den drei Tagen im Grabe, seine Seele während dieser Zeit im Hades) und andererseits gewöhnlich mit der Auferstehung verbunden wird (s. ob. Anm. 12), und dass diese letzere in gewisser Beziehung, nämlich insofern, als sie mit dem Tode, dem Begräbniss und der Höllenfahrt gegensätzlich correspondirt, mit „*passus — ad inferna*“ zusammengehört — vielleicht, sage ich, waren es diese Gedanken, welche bewirkten, dass der Abschreiber oder sein Original Alles von „*Pathonta — necron*“ zu einer Gruppe vereinigte. Auch der Umstand, dass mit „*Anelthonta*“ eine neue kleine Gruppe oder vielmehr ein zusammengehöriges Gliederpaar beginnt, kann möglicherweise dazu beigetragen haben. — Was endlich den dritten Artikel betrifft, der von dem zweiten abgesondert ist („*Pisteuuo*“) und sein musste, so besteht er aus zwei Gruppen, indem Alles von „*Pisteuuo — amartion*“ zu einem Ganzen verbunden ist, und ebenso die beiden Glieder „*Sarcos anastasin*“ und „*zoin eonion*“, die ein eng zusammenhängendes und zusammengehöriges Gliederpaar bilden (sie sprechen zusammen die christliche Zukunftshoffnung aus und sind die eschatologischen Artikel des Symbols) ein Ganzes ausmachen. Das Letztere ist auch sonst bisweilen der Fall (z. B. in Pirminius's Schrift, in der es heisst: „Item Thomas ait: „„*Carnis resurrectionem, vitam æternam*“ und bei Scotus; s. Fabric. Cod. apocr. N. T. a. a. O. p. 348 Not.); das Erste finden wir dagegen nur in unserem Text. Den Schluss des ganzen Symbols hat der Abschreiber durch einen Punkt von dem auf dasselbe folgenden „Amen“ geschieden und nach diesem ebenfalls einen Punkt gesetzt. Der Text des Symbols selber enthält keine Abbreviaturen, dagegen ist „Apostolorum“ in seiner lateinischen Ueberschrift zu „Aptorum“ abbreviirt.

2. Wie in dem Text im „Psalt. Athel.“, so werden auch in dem Text im Cod. Sangall. sehr häufig zwei Wörter zu einem Ganzen verbunden, fast immer zwei

einsylbige („*kegis*", „*keis*", „*ista*", „*istus*", „*isto*") oder ein einsylbiges und ein zwei- oder mehrsylbiges, wobei jenes bald dieses einleitet, bald ihm angehängt wird („*istheon*", „*titriti*", „*kenecros*", „*apoton*", „*pneumato*"; „*tonsillifthenta*", „*ketaphenta*", „*endexia*", „*mariastis*"), nur einmal ein zweisylbiges und ein dreisylbiges („*epipontiu*"; vgl. ob. Anm. 17, 3). Sehr selten finden wir in ihm Trennung eines Wortes in zwei („*panto dinamu*"), denn in den Fällen, in welchen ein Wort in der Weise in zwei getrennt ist, dass der eine Theil desselben am Schlusse einer Zeile und der andere auf der folgenden Zeile steht („*panto cratora*", „*kyri on*", „*a giu*", „*kathe zomenos*", „*panto dina mu*", „*keno nian*"), ist die Trennung nur dadurch herbeigeführt, dass einerseits nicht das ganze Wort auf die erste Zeile ging, und andererseits diese unvollständig geblieben wäre, wenn der Schreiber das ganze auf die folgende gesetzt hätte.

3. Die Aussprache des Griechischen im Cod. Sang. ist wesentlich itacistisch, indem *η* (*ιη*), *υ*, *ει* und *οι* wie *i* ausgesprochen werden („*piitin*", „*kegis*", „*monogeni*" u. s. w.; „*ison*", zusammengezogen aus „*iison*"; „*tonsillifthenta*", „*panto dinamu*"; „*istheon*", *Ekithen*"; „*piitin*"), *αι* durch *e* ausgedrückt wird („*kegis*", „*keis*" u. s. w.) und *ευ* vor einem Vokal (*ω*) die Aussprache *evv* („*Pisteuuo*", sprich „*Pistevvo*") erhält. Doch werden *υ* und *η* einmal durch das mit *i* wohl gleichlautende *y* ausgedruckt („*kyrion*", „*Amyn*"), und wird einmal *οι* wie *e* ausgesprochen („*kenonian*", ein Wort, dem jedoch vielleicht durch falsche Aussprache *καινωνια* zu Grunde liegt, oder in welchem das *e* auf einem Textfehler beruht). *Ευ* und *αυ* werden vor einem Consonanten durch *eu* und *au* ausgedrückt („*pneuma*", „*pneumato*", „*autu*", „*staurothenta*"). *Ε* wird in der Regel wie *e*, einmal (in „*patira*") jedoch wie *i* ausgesprochen, und *ι* ebenfalls in der Regel durch *i* und nur einmal (in „*agyan*") durch *y* wiedergegeben. *Ου* finden wir gewöhnlich durch *u* ausgedrückt, einmal (in „*ison*", *Ἰησουν*) jedoch durch *o*. *Υι* wird in *υἱον* zu *y* („*yon*") zusammengezogen und *ο* und *ω* beständig wie *o* ausgesprochen. Spiritus lenis und asper werden niemals ausgedrückt („*uranu*", „*ison*" u. s. w.; „*yon*", „*agiu*" u. s. w.). *Φ* wird bald durch *ph* („*ketaphente*", „*aphesin*"), bald durch *f* („*tonsillifthenta*") und *X* durch *ch* („*christon*" „*erchomenon*") wiedergegeben. Ebenso wird *ϑ* beständig durch *th* („*istheon*", „*tonsillifthenta*" u. s. w.) und *ζ* durch *z* („*kathezomenos*", „*zontas*", „*zoin*") wiedergegeben. *K* wird in der Regel durch *k* ausgedrückt („*kegis*", „*keis*", „*kyrion*", „*krine*" u. s. w.), vor *r* fast immer durch *c* („*panto cratora*", „*necron*", „*kene crus*", „*sacros*"; in „*ecclesian*" hat wohl das lateinische „*ecclesia*" auf die Schreibweise influirt), und einmal sogar durch *ch* („*katolichin*").

II. 1. Ueber die Interpunktion in dem Texte der Handschrift des Corpus Christi College zu Cambridge vermag ich Nichts zu sagen, da Heurtly, von dem ich ihn entlehnen muss, ihm seine eigene gegeben hat. Was die von dem englischen Gelehrten beibehaltene Wortabtheilung in demselben betrifft, so hat der Schreiber oder sein Original nur zwei Mal zwei Wörter mit einander verbunden („*kegis*", „*titriti*") und niemals ein Wort in zwei getrennt. In

der einzigen Abbreviatur des Textes, „*ip̃on*", d. i. „*christon*", ist das „*p*" aus ρ entstanden.

2. Auch in dem Texte des Cod. Cantabrig. ist die Aussprache des Griechischen wesentlich itacistisch, denn auch in ihm werden η, ει und οι wie i ausgesprochen („*kegis*", „*monogeni*", „*imon*" u. s. w.; „*is*", „*echiten*", „*pitin*", in welchem Worte das erste *i* aus *ii* [ποιητην] zusammengezogen ist, „*kinomian*"), υ bald durch *i*, bald durch *y* ausgedrückt („*silliftenta*", „*pantodinamu*"; „*Kyrion*") und αι durch *e* wiedergegeben („*kegis*", „*crine*", „*eonion*" u. s. w.). Auch dass das lange ι i Μαριας durch *ei* („*Mareias*") ausgedrückt ist, möchte hieher gehören, indem das *ei* wohl wie *i* ausgesprochen werden sollte. (Vgl. *ΜΑΞΕΙΜΟΥΣ*, „*Maximus*", *ΦΑΥΣΤΕΙΝΑ*, „*Faustina*", *ΜΑΡΚΕΛΛΕΙΝΑ*, „*Marcellina*", *ΑΜΕΙΜΗΤΩ*, ἀμιμήτῳ, *ΠΟΜΠΩΝΙΟΣ ΓΡΗΚΕΙΝΟΣ*, „*Pomponius Gräcinus*" und Aehnliches in den Inschriften auf den Grabmälern in den römischen Katakomben bei *De Rossi*, „*Roma sotteranea cristiana*" Tom. I Tav. XIX und XXX und Tom. II Tav. XLIII—XLIV, XLVII—XLVIII und XLIX—L). Wenn Ἰησουν statt, wie man erwarten sollte, durch „*iisun*" oder „*isun*" durch „*Jesum*" ausgedrückt ist, so hat der Abschreiber oder sein Original dem griechischen Namen geradezu den lateinischen substituirt. *Ευ* wird in unserem Texte allenthalben, auch vor Vocalen („*Pisteuo*"), durch *eu* ausgedrückt, ebenso αυ überall durch *au* und ο und ω stets durch *o*, desgleichen υι durch *yi* („*yion*"). Dagegen wird ου zwar in der Regel wie *u* ausgesprochen, ein Paar Mal jedoch wie *o*, nämlich in „*Pontio*" und „*nechros*". Ob aber in diesen beiden Wörtern das *o* nicht durch Einfluss des Lateinischen („*sub Pontio Pilato*", „*mortuos*" und die Accusativendung des Plur. der Nomm. der zweiten Decl., „*os*", überhaupt) hervorgerufen worden ist? Wir nehmen ja diesen Einfluss auch sonst in unserem Texte wahr („*Jesum*" für „*iisun*" oder „*isun*" und „*catholican*" für „*catholicin*"; s. ob. Anm. 35). — Spiritus lenis und asper werden nicht ausgedrückt („*is*", „*uranu*" u. s. w.; „*yion*", „*agiu*" u. s. w.). — Φ wird durch *f* und *X* durch *ch* bezeichnet („*siliftenta*", „*tafenta*", „*afesin*"; „*erchomenon*"), ϑ bald durch *th* („*theon*", „*pathonta*", „*thanenta*" u. s. w.), bald durch *t* („*siliftenta*"), „*gennitenta*", „*partenu*" u. s. w.) und κ bald durch *k* („*kegis*", „*kyrion*", „*ek*" u. s. w.), bald durch *c* („*cateltonta*", „*catotata*", „*cathezomenon*" u. s. w.), bald endlich durch *ch* („*nechron*", „*echiten*", „*nechros*"). *Κκ* wird in „*ecclesian*" durch *cc* ausgedruckt, wohl durch Einfluss des Lateinischen (vgl. das so eben Bemerkte). *Νν* wird in „*gennitenta*" durch ein doppeltes *n*, λλ dagegen in „*siliftenta*" nur durch ein *l* ausgedruckt und ζ durch *z* wiedergegeben („*zontas*", „*zoie*").

39) So der Cod. Sangall., während der Cod. Cantabrig. και Ἰησουν Χριστον („*ke Jesum ip̃on*") hat. Die Lesart des ersteren ist ohne Frage die richtige. Für sie spricht nämlich Folgendes: 1. *Εἰς*, „*in*" im Anfang des zweiten Artikels findet sich in den lateinischen und griechischen Texten der beiden römischen Symbole und überhaupt in ausnahmslos allen uns erhaltenen altkirchlichen Symbolen, den morgenländischen sowohl als den abendländischen, und gehört also

zum allgemeinen Symboltypus. 2. Das lateinische mit dem griechischen parallele Exemplar des apostolischen Symbols im Cod. Cantabrig. selbst fängt den zweiten Artikel mit „*Et in Jesum Christum*" an (s Usher, a. a. O. p. 12). 3. Da der griechische Text des Apostolicums im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig. nur eine Uebersetzung und zwar eine in hohem Grade buchstäbliche Uebersetzung des lateinischen ist (doch s. weit. unten), so muss da, wo die beiden Codices verschiedene Lesarten darbieten, die Lesart für die richtige angesehen werden, die mit dem lateinischen Originale übereinstimmt. Dies ist aber hier mit der im Cod. Sangall. der Fall. 4. Der Mangel von εἰς, „*in*" vor einer neuen Person in Gott und einem ganzen Artikel, besonders dem so langen zweiten, ist durchaus unpassend. Wohl konnte „*Credo*", πιστευω vor dem zweiten Artikel durch „*et*", και erstattet werden, und wird es dies auch in der Regel, weil der erste Artikel nur kurz ist, aber εἰς, „*in*" konnte troz dieser Kürze vor „*Iesum Christum*", Ἰησουν Χριστον nicht wohl ausgelassen werden; und zwar um so weniger, als es dadurch zweifelhaft werden musste (zumal in dem Apostolicum, dessen erster Artikel doch nicht so ganz kurz ist), ob die Præposition noch zu „J. Chr.", Ἰ. Χ. gehörte, oder nicht, indem das blosse „*et J. Chr.*", και Ἰ. Χ., ebensowohl „*und* (*ich glaube*) *J. Chr.*", d. h. ich glaube, dass J. Chr. existere (man sagte nicht selten „*credere Deum, Patrem, Filium* u. s. w. in dem Sinne von glauben, dass ein Gott u. s. w. sei), wie „ich (glaube an) J. Chr." sein konnte, und als im Taufbekenntnisse nicht bloss der Glaube, dass der Vater, Sohn und heilige Geist sei, sondern der Glaube an (das Vertrauen auf) den Vater, Sohn und heiligen Geist bekannt wird, und „ich glaube J. Chr." darum eine wesentliche Alteration des Symbols gewesen wäre. Gerade daher rührt es auch, dass die Wiederholung von εἰς vor der zweiten Person in den altkirchlichen Symbolen so ganz allgemein ist. Endlich 5. ist „*in*", εἰς vor den göttlichen Namen in den altkirchlichen Symbolen auch sonst bisweilen von Abschreibern ausgelassen worden, z. B. in Marcellus's Bekenntniss in Cod. Paris. 835 vor θεον (Πιστευω θεον παντοκρατορα και εἰς Ἰησουν Χριστον κ. τ. λ.; s. ob. S. 5 Anm. 5) und in einer lateinischen Uebersetzung des Nicänums in Cod. Taur. G. V. 26 (einer uralten bobiensischen Handschrift vor „*unum Deum*" („*Credimus unum Deum* [„*Patrem*" ist ebenfalls ausgelassen] *omnipotentem — et in unum Dominum*" etc.).

40) So der Cod. Cantabrig. Der Cod. Sangall. hat dagegen τον υἱον αὐτου τον μονογενη, κυριον ἡμων. In jenem fehlt also der Artikel vor υἱον αὐτου, während er vor κυριον ἡμων steht, in diesem steht er umgekehrt vor υἱον αὐτου, während er vor κυριον ἡμων fehlt. Die Lesart des Cod. Cantabrig. stimmt mit dem griechischen Texte des älteren, kürzeren römischen Symbols im „Psalt. Athelst.", die Lesart des Cod. Sangall. hingegen mit der griechischen Uebersetzung des Apostolicums im Cod. Esc. überein (s. ob. S. 5 und unt. S. 23). Da der Text im Cod. Sangall. und Cantabrig. mit dem ersteren einer Kategorie angehört, so habe ich die Lesart des letzteren Cod. der des ersteren vorgezogen. — Das Bekenntniss des Marcellus und die griechischen Uebersetzungen des Apostolicums im Cod. Vindob. und Vatic. haben übrigens den Artikel an beiden

Stellen (τον υἱον αὐτου τον μονογενη, τον κυριον ἡμων; s. ob. S. 4 und unt. S. 24 und S. 25), während er in der griechischen Uebersetzung des Apostolicums in Binterims „Cod. vetustus lat. MSS." an beiden Stellen fehlt (s. unt. S. 20), indem ihr Verfasser aus übergrosser Buchstäblichkeit mit einer einzigen Annahme den Artikel überhaupt nicht braucht (s. weiter unten.) In der griechischen Uebersetzung im Cod. Barb. steht der Artikel ebenfalls an beiden Stellen, nur dass der Verfasser dieser Uebersetz., der Wortstellung der griechischen Symbole folgend, τον κυριον ἡμων Ἰ. Χ., τον υἱον του ϑεου (nach dem Nicaenum statt αὐτου) τον μονογενη sagt.

41) So im Cod. Sangall. und im Cod. Cantabrig. nach Heurtlys Abdruck des Textes wie er im Cod. steht auf p. 83, während sowohl er als Usher in ihren Umschreibungen desselben mit griechischen Buchstaben (H. p. 82, U. p. 12) ἁγιαν καϑολικην ἐκκλησιαν haben. Das Letztere stimmt mit der Wortstellung in den (vollständigen und uns vollständig aufbewahrten) griechischen Taufsymbolen (sowie auch in den Symbolen des Arius und Charisius) überein. Dagegen stimmt ἁγιαν ἐκκλησιαν καϑολικην mit der Wortstellung im späteren, längeren römischen Symbol oder dem Apostolicum und überhaupt in allen d e n abendländischen Taufsymbolen überein, in welchen wir das Kirchenprädicat „catholica" antreffen, und stellt also die lateinisch-kirchliche Wortstellung dar. Von den übrigen griechischen Uebersetzungen des Apostolicums hat nur die im Cod. Escor. die griechisch-kirchliche, alle die übrigen die lateinisch-kirchliche. Da die Uebersetzung des Apostolicums im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig. auch sonst in Bezug auf die Wortstellung genau ihrem lateinischen Original und nicht den griechischen Symbolen folgt (s. insbesondern die Wortstellung τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀναστάντα nach „*tertia die resurrexit*", nicht ἀναστάντα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ nach den griechischen Symbolen), da, wie wir so eben gesehen, fast alle anderen griechischen Uebersetzungen des Apostolicums und unter ihnen selbst die meisten von den von Griechen herrührenden, in welchen letzteren sich doch sonst so manche gräcisirende Abweichung vom lateinischen Original findet, im Gliede von der Kirche die lateinische Wortstellung beibehalten haben, und da Heurtlys Text auf S. 83, von dem er daselbst bemerkt: „The following is the Creed a s i t s t a n d s i n t h e O r i g i n a l" doch vor seiner und Ushers griechischer Umschreibung desselben den Vorzug verdient, und es scheint, als habe er sich in dieser von U. zu dem ἁγιαν καϑολικην ἐκκλησιαν verführen lassen (hat er doch auch in derselben ebenfalls nach U. ϑαν ε ντα statt ϑαν ο ντα: so müssen wir das ἁγιαν ἐκκλησιαν καϑολικην für das Rechte ansehen und dafür halten, dass es auch im Cod. Cantabrig. stehe.

Die Ursache davon, dass „*catholicam*" in allen lateinischen Symbolen, in denen wir es finden, nicht wie „*sanctam*" vor, sondern nach „*ecclesiam*" steht, ist ohne Zweifel die, dass „*catholicam*" in ihnen nicht ein mit „*sanctam*" coordinirtes Prädicat zu „*ecclesiam*" ist und sein soll, sondern ein Prädicat, dass mit diesem Worte näher verbunden ist und mit ihm beinahe e i n e n Begriff bildet, einen Begriff, zu dem „*sanctam*" Prädicat ist. „*Sancta ecclesia catholica*" ist: „*die heilige allgemeine Kirche*", nicht: „*die heilige, allgemeine Kirche*". Es ist = „*sancta Catholica*", „*die*

heilige Allgemeine“, mit welchem Namen die Kirche häufig, insbesondere von nordafrikanischen Verfassern bezeichnet wird (s. z. B. Optatus, „De schism. Donatt.“ 4, 6. 5, 1. 7, 3. u. s. w., Aug. ep. 35, 2. 3. 185, 36. „Brevic. colatt. cum Donatt.“ 3, 3, Sermo de Symb. ad Catech. 4, 13, Fulgentius von Ruspe, „Pro fide cath. adv. Pintam“ c. 1 und den muratorischen Canon). In den griechischen Symbolen ist dagegen καϑολικη einfach ein mit ἁγια coordinirtes Praedikat zu ἐκκλησια. Der Abendländer bekannte nicht, wie der Morgenländer, den Glauben an die sowohl heilige, wie allgemeine Kirche, sondern direct den Glauben an die heilige allgemeine Kirche. Die Begriffe Kirche und allgemeine wuchsen für ihn zu einer untrennbaren Einheit zusammen. Sein Katholicismus war energischer als der des Morgenländers.

2. Der Text in Binterims „Codex vetustus latinus MSS“ [42]).

Pisteugo is theon patyran [43]) *pantocratoran* [44]), *pistin* [45]) *uranu ke gis.*

Ke eis Jesoun Christon yion autou ena monon kyrion aemon, sullefthunta ek pneumatos agiu, gennethunta ek Marias [46]), *pathonta epi Pontiu Pilatu, sarothonta* [47]), *thanonta ek* [48]) *tafunta. Katelthonta eis aden, te trite emera anastanta ek nekron, anelthonta eis uranous, catezomenon en dexia tu* [49]) *patros pantacratoras* [50]), *othen mellei erchithai* [51]) *krinai sontas ke nekrous.*

Pisteugo is pneuma agyon, agyan ekklesian katholicen, agyon koino nian [52]), *afesin amartion, sakros* [53]) *anastasin ke soyn eionion. Amin* [54]).

Πιστευω εἰς ϑεον πατερα παντοκρατορα, ποιητην οὐρανου και γης.

και εἰς Ἰησουν Χριστον, υἱον αὐτου ἑνα μονον, κυριον ἡμων, συλληφϑεντα ἐκ πνευματος ἁγιου, γεννηϑεντα ἐκ Μαριας, παϑοντα ἐπι Ποντιου Πιλατου, σταυρωϑεντα, ϑανοντα και ταφεντα, κατελϑοντα εἰς Ἁιδην, τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀναστaντα ἐκ νεκρων, ἀνελϑοντα εἰς οὐρανους, καϑεζομενον ἐν δεξιᾳ ϑεου πατρος παντοκρατορος, ὁϑεν μελλει ἐρχεσϑαι κριναι ζωντας και νεκρους.

Πιστευω εἰς πνευμα ἁγιον, ἁγιαν ἐκκλησιαν καϑολικην, ἁγιων κοινωνιαν, ἀφεσιν ἁμαρτιων και ζωην αἰωνιον. Ἀμην.

[42]) Binterim bemerkt, a. ob. S. 2 angef. O. p. 117 s., über die Handschrift, der er den von ihm mitgetheilten griechischen Text des Apostolicums entnommen, nur: „In alio codice, sed juniore, legimus Symbolum apostolorum prius latine, dein graece latinis litteris, uti hic damus“. Die Worte: „In alio codice, sed juniore“ beziehen sich auf drei der königlichen Bibliothek zu Düsseldorf angehörige Mem-

brancodices, die Binterim in dem Vorangehenden (p. 115—18 Text und Noten) besprochen hatte, und von denen er zwei, die er Cod. A und B nennt, in die Mitte des neunten Jahrhunderts und den dritten, den er Cod. D nennt, erst (p. 115 Text) ebenfalls in diesen Zeitpunkt, dann aber (pag. 116 Not.) mit den Worten „quem ad initium sæculi decimi referre malo" in den Anfang des zehnten gesezt hatte. Hienach kann Binterim zufolge der Codex, in dem sich das griechische Apostolicum findet, nicht früher als gegen die Mitte des zehnten Jahrhunderts geschrieben sein. Er ist, nach einer mir gewordenen gütigen Mittheilung des Bibliothekars an der königlichen Bibliothek zu Düsseldorf, Herrn Dr. Harless, wahrscheinlich Binterims Privateigenthum gewesen und nach dessen Tode entweder Eigenthum der Kirche zu Bilk (dem durch seine Sternwarte bekannten Dorfe in der Nähe von Düsseldorf, wo B. Pfarrer war) geworden, oder in die Hände eines anderen Privaten übergegangen. (In „Quellen" B. I S. 238 Anm. und S. 244 habe ich ihn, durch Binterims unklare Aeusserungen a. a. O. verführt, irriger Weise als einen Düsseldorfer Codex bezeichnet. Er findet sich nicht auf der Düsseldorfer Bibliothek.)

43) Fehler statt „*patyra*".

44) Fehler statt „*pantocratora*". S. das „Quellen" B. I S. 244 Anm. Bemerkte.

45) Fehler statt „*poiitin*" oder „*poietin*" (s. weiter unten Anm. 54) oder möglicherweise auch statt „*pietin*" oder „*piitin*".

46) Hier ist nach Binterim eine kleine Lücke in der Handschrift, die mit „*parthenu*" oder möglicherweise auch mit „*thes parthenu*" auszufüllen ist.

47) Fehler statt „*staurothonta*". Ueber „*onta*" statt „*enta*" s. weiter unten Anm. 54.

48) Fehler statt „*ke*".

49) Fehler statt „*theu*".

50) Fehler statt „*pantocratoros*". *A* in „*ta*" ist wahrscheinlich durch das vorangehende und nachfolgende *a* („*pan*", „*cra*") hervorgerufen worden, und *a* in „*as*" verdankt wohl den vielen A-Lauten im Worte seine Entstehung.

51) Fehler statt „*erchesthai*",

52) Wohl Fehler statt „*koinonian*", da sonst die Wörter im Binterimschen Codex nicht getheilt werden.

53) Fehler statt „*sarkos*".

54) Was die Aussprache des Griechischen in Binterims Codex betrifft, so ist sie sehr verschieden von der im Cod. Sang. und Cod. Cantabrig. Während nämlich die Aussprache in diesen wesentlich itacistiseh ist, finden wir in jenem nur folgende wenige Spuren von Itacismus: *Ει* wird in *εἰς* im Anfang des ersten und dritten Artikels wie *i* ausgesprochen („*is*"), im Anfang des zweiten und in *εἰς* *ᾍδην*, *εἰς οὐρανοὺς* und *μέλλει* dagegen durch *ei* ausgedrückt („*eis Jesoun*", „*eis aden*", „*eis uranous*", „*mellei*"). *H* wird bisweilen durch *i* („*pistin*", „*gis*") oder *y* („*soyn*") ausgedrückt, in der Regel jedoch durch *e* („*Jesoun*", „*genne thenta*", „*aden*", „*te trite*", „*emera*", „*catholicen*") und einmal („*æmon*") durch *æ* wiedergegeben. Ob *οι* in *ποιητὴν* durch *i* ausgedrückt ist („*pistin*"), kan bezweifelt werden, da es in *κοινωνίαν* durch *oi* wiedergegeben wird („*koino nian*"). Wahrscheinlich ist statt

„pistin“ zu lesen *„poiitin“* oder *„poietin“* (vgl. ob. Anm. 45). *Αι* wird in *και* stets durch *e* wiedergegeben (*„ke gis“*, *„ke eis“*, *„Jesoun“*, *„ke tafunta“*, *„ke nekrous“*, *„ke soyn eionion“*), sonst durch *ai* und *ei* (*„erchithai“*, *„krinai“*, *„eionion“*). *Ευ* wird durch *eu* wiedergegeben (*„pneumatos“ „pneuma“*). Wo jedoch auf *ευ* ein Vokal folgt, wird zur Vermeidung eines kakophonischen Hiatus zwischen beide ein *g* eingeschoben (*„Pisteugo“*, *„Pisteugo“*). Vgl. das „Quellen“ B. II S. 238—48 Bemerkte. *Αυ* wird durch *au* ausgedrückt (*„autou“*). — Man könnte annehmen wollen, dass *αυ* in *„sarothenta“* wie *a* ausgesprochen worden sei. Aber da das Wort unter allen Umständen einen Textfehler enthält (*s* statt *st*), und da *αυ* in *αὐτου* wie *au* ausgesprochen worden ist, so müssen wir doch wohl annehmen, dass *a* nur ein Textfehler für *au* ist. Ueberhaupt werden in Binterims Codex die griechischen Diphthongen fast durchweg durch Diphthongen wiedergegeben: *αι* ausgenommen in *και* durch *ai*, *ει* ausser einem Paar Male in der Præposition *εἰς* durch *ei*, *οι* durch *oi*, *υι* durch *yi* (*„yion“*), *αυ* durch *au* und *ευ* durch *eu*. Selbst *ου* wird zum Theil durch *ou* ausgedrückt (*„Jesoun“*, *„autou“*, *„uranous“*, *„nekrous“*), öfter jedoch durch *u* (*„uranu“*, *„agiu“*, *„Pontiu Pilatu“*, *„uranous“*, *„tu“*). — Ganz eigenthümlich ist es für den griechischen Text des Apostolicums in Binterims Codex, dass *ε* in ihm öfter durch die dunkelen Laute *u*, *o* und *y* (falls dieses Letzte nicht wie das helle *i* ausgesprochen worden ist) wiedergegeben wird (*„sullefthunta“*, *„gennethunta“*, *„tafunta“*; *„sarothonta“*; *„patyran“*); denn dass *u*, *o* und *y* in diesen Worten in Textfehlern begründet sein sollten, ist nicht glaublich. Dazu wird *ε* im Codex zu oft und zu regelmæssig (es findet sich fast nur in der Participialendung *εντα*) durch dunkle Laute, insbesondere durch *u* wiedergegeben. Und was die Wiedergabe von *ε* in *πατερα* durch *y* betrifft, so finden wir denselben Vocal in demselben Worte auch in dem mit lateinischen Buchstaben geschriebenen griechischen Nic.-Const. im Düsseldorfer Codex D. 2 (einem der von Binterim als „Codd. ecclesiæ Essendis“ bezeichneten Handschriften) durch denselben Laut ausgedrückt (s. „Quellen“ B. I S. 244 Anm.). Die Wiedergabe von *ε* durch *u*, *o* und *y* muss ihren Grund in einer eigenthümlichen dunkeln Aussprache des *E*-Lautes gehabt haben. Auch *ι* wird im Codex einige Male wie *y* ausgesprochen (*„agyon“*, *„agyan“*, *„agyon“*), einmal jedoch wie *i* (*„agiu“*), und *υ* wird in ihm ein Paar Mal durch *y* ausgedruckt (*„yion“*, *„kyrion“*), einmal durch den dunkleren Laut *u* (*„sullefthunta“*). *Ω* wird beständig durch *o* wiedergegeben (*„nekron“*, *„sontas“*, *„agyon koino nian“*, *„amartion“*, *„eio nion“*). Was die Wiedergabe der Consonanten im Codex betrifft, so wird der Spiritus asper in ihm niemals ausgedrückt (*„yion“*, *„æmon“*, *„agiu“*, *„aden“*, *„emera“*, *„othen“*, *„agyon“*, *„agyan“*, *„agyon“*, *„amartion“*); *φ* wird in ihm durch *f* (*„sullefthunta“*, *„afesin“*), *χ* durch *ch* (*„christon“*, *„erchitai“*), *ϑ* in der Regel durch *th* (*„theon“*, *„sullefthunta“*, *„gennethunta“* u. s. w.), einmal jedoch durch *t* (*„catezomenon“*), *ζ* bald durch *z* (*„catezomenon“*), bald durch *s* (*„sontas“*, *„soyn“*), endlich *κ* bald durch *c* (*„pantocratoran“*, *„catezomenon“*, *„pantocratoras“*, *„catholicen“*, in dem zuletzt angeführten Wort sogar vor *ε*), bald (in der Regel) durch *κ* (*„ke“*, *„kyrion“*, *„ek“*, *„katelthonta“*, *„katholicen“*, *„krinai“*).

III.

Von latinisierenden oder zur lateinischen Kirche übergetretenen Griechen herrührende und den letzten Jahrhunderten des Mittelalters und dem Anfang der Neuzeit angehörige griechische Texte des apostolischen Symbols.

1. Ein Text in einer griechischen Handschrift der Bibliothek des Escorial aus dem vierzehnten Jahrhundert[55]).

Συμβολον των ἁγιων ἀποστολων.

Πιστευω εἰς θεον πατερα παντοκρατορα· δημιουργον οὐρανου και γης. και εἰς Ἰησουν Χριστον τον υἱον αὐτου τον μονο γενη. κυριον ἡμων. ὁς συνεληφθη ἐκ πνευματος ἁγιου. ἐγεννηθη ἐκ Μαριας της παρθενου. ἐπαθεν ὑπο Ποντιου Πιλατου. ἐσταυρωθη. ἀπεθανε· και ἐταφη· κατηλθεν εἰς τον ᾳδην· τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀνεστη ἀπο των νεκρων· ἀνηλθεν εἰς τους οὐρανους· καθηται ἐν δεξιᾳ του θεου· και πατρος του παντοκρατορος. ὁθεν ἐλευσεται κριναι ζωντας και νεκρους. πιστευω εἰς πνευμα ἁγιον· την ἁγιαν καθολικην ἐκκλησιαν· την των ἁγιων κοινωνιαν· ἀφεσιν ἁμαρτιων· σαρκος ἀναστασιν. ζωην αἰωνιον ἀμην: ⁓

[55]) Diese Handschrift, Cod. Υ. 90. 2. 19, ist ein Cod. membr. und besteht aus 260 Blättern in 4to. Der Text des apostolischen Symbols, der die Ueberschrift: *Συμβολον των ἁγιων Ἀποστολων* trägt, und dessen eigenthümliche Punktation ich beibehalte, steht auf Fol. 173 rect. zwischen Basilius des Grossen Schrift *περι πιστεως* (*Βασιλειου του Καισαρειας περι πιστεως* Fol. 170 vers. — 173 rect.) und einigen Fragen und Antworten über die göttliche Natur von Cyrillus von Alexandrien, die in dem Codex selbst blos die Ueberschrift *Κυριλλου Ἀλεξανδρειων* tragen, in dem griechischen Contentum dagegen, was der Handschrift vorangeschickt ist, als *Κυριλλου Ἀλεξανδρειων ἐρωταποκρισεις περι θειας φυσεως* bezeichnet werden (Fol. 173 rect. und vers.), und auf die eine griechische Uebersetzung des Athanasianums folgt. (Fol. 173 vers. und 174 rect.) Alle in der Handschrift enthaltenen Schriften werden von Miller in seinem „Catalogue des Manuscripts Grecs de l'Escurial" Paris 1848, p. 249 ss. angeführt. Miller bezeichnet die Handschrift als Υ. — III. — 19 und nennt sie eine Papierhandschrift. Beides unrichtig.

2. Ein Text in einer griechischen Handschrift der kaiserlichen Bibliothek zu Wien aus dem funfzehnten Jahrhundert[56]).

† Συμβολον των ἁγιων ἀποστολων: †

Πετρος — Πιστευω εἰς θεον πατερα παντοδυναμον. κτιστην οὐρανου και γης:·

Ανδρεας — και εἰς Ἰησουν Χριστον τον υἱον αὐτου τον μονογενη τον κυριον ἡμων:·,

Ἰακωβος ὁ μειζων — τον συλληφθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου. και γεννηθεντα ἐκ Μαριας της παρθενου:

Ἰωαννης — παθοντα ὑπο Ποντιου Πιλατου. σταυρωθεντα· νεκρωθεντα· και ταφεντα:

Θωμας — και κατελθοντα εἰς ᾁδην: και τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀναστατα ἐκ των νεκρων:

Ἰακωβος ὁ ἐλασσων — και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους, και καθεζομενος ἐκ δεξιων του θεου και πατρος του παντοδυναμου †:

Φιλιππος — ἐκειθεν ἐλευσομενον κριναι ζωντας και νεκρους:

Βαρθολομαιος — πιστευω και εἰς το πνευμα το ἁγιον:

Ματθαιος — την ἁγιαν ἐκκλησιαν την καθολικην:

Σιμων Ἰουδα — των ἁγιων την κοινωνιαν . την ἀφεσιν των ἁμαρτιων:

Θαδδαιος — της σαρκος την ἀναστασιν:

Ματθιας — και την αἰωνιαν ζωην:·

[56]) Diese Handschrift ist Cod. theol. Græc. CXC. Das apostolische Symbol steht auf Fol. 302 vers. in einer Sammlung von Symbolen und Glaubensdekreten. Voran geht ihm von diesen das Nicænum (Fol. 302 rect.) und Nicæno-Constantinopolitanum (Fol. 302 rect. und vers.) und nach folgt demselben eine griechische Uebersetzung des Athanasianums (Fol. 303 rect.—304 rect.), eine griechische Uebersetzung des ambrosianischen Lobgesanges, das angebliche Symbol einer antiochenischen Synode gegen Paulus von Samosata, das unter Anderen Hahn in seiner „Biblioth. der Symbole“ u. s. w., S. 129 f. mitgetheilt hat, die Athanasius beigelegte *Ἑρμηνεια εἰς το συμβολον* (*Ἀθανασιου ἀρχιεπισκοπου Ἀλεξανδρειας ἑρμηνεια εἰς το συμβολον*), die *Ἐκθεσις πιστεως* des Athanasius, der *Ὁρος* des chalcedonensischen Concils, der *Ὁρος* des dritten constantinopolitanischen Concils und der *Ὁρος* des zweiten nicænischen Concils. Hierauf folgen noch *Ἰουλιανου Καρδιναλιου του ἁγιου ἀγγελου εἰς το ζητημα, το, ποτερον ἐξην ἠ ἐξεστι προστιθεναι ἐν τῳ συμβολῳ τα ἀληθη, ἠ μη, ἑρμηνευθεν ὑπο Νικολαου ἑρμηνεως των Γραϊκων*, Thomas Aquinas: „Quæstiones disputationum de potentia Dei, excerpta de processione spiritus sancti“, griechisch, endlich ein Epigram des Heraklit über das Elend des menschlichen Lebens. Alles Angeführte rührt von einer Hand

her. Die griechische Uebersetzung der Schrift des Julianus Cæsarini zeigt deshalb, dass es im funfzehnten Jahrhundert geschrieben sein muss oder doch nicht vor dem Concilium zu Ferrara und Florenz 1438—39 geschrieben sein kann. Ich gebe das apostolische Symbol ganz in der äusseren Gestalt, die es in der Handschrift hat. Nur habe ich die Abbreviaturen der am Rande stehenden zwölf Apostelnamen auflösen müssen.

3. Ein Text i einer vaticanischen Handschrift aus dem sechzehnten Jahrhundert[57]).

Πιστευω εἰς ἑνα θεον πατερα παντοκρατορα κτιστην οὐρανου και γης και εἰς Ἰησουν Χριστον τον υἱον αὐτου τον μονογενη τον κυριον ἡμων, τον συλληφθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και γεννηθεντα ἐκ Μαριας της παρθενου, παθοντα ἐπι Ποντιου Πιλατου σταυρωθεντα ἀποθανοντα ταφεντα κατελθοντα εἰς τον ᾅδην, τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀναστατα ἐκ των νεκρων, ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους καθημενον ἐκ δεξιων του θεου και πατρος του παντοδυναμου, ἐκειθεν ἡξοντα κριναι ζωντας και νεκρους· πιστευω και εἰς το πνευμα το ἁγιον την ἁγιαν ἐκκλησιαν την καθολικην την των ἁγιων κοινωνιαν, ἀφεσιν ἁμαρτιων, σαρκος ἀναστασιν ζωην αἰωνιον, Ἀμην.

[57]) Die Handschrift, die der Vaticana im engeren Sinne angehört, ist ein aus 37 Blättern bestehender Papircodex in ganz kleinem 8. Die Skrift ist so regelrecht und schön, dass man versucht ist den Codex für ein gedrucktes Buch zu halten. Dies ist jedoch nicht der Fall, wie schon der Umstand zeigt, dass er der Vaticana angehört, die nur Handschriften enthält. Er war für einen Pabst bestimmt. Sein Inhalt ist folgender: Er beginnt mit einer Reihe von Aussagen über das apostolische Symbol von vier lateinischen Kirchenvätern: Hieronymus, Ambrosius, Augustinus und Leo dem Grossen (Aussagen, von denen jedoch mehrere in Schriften gefunden werden, die ihnen fälschlich beigelegt worden sind), sowie von Thomas Aquinas (p. 1—13). Hierauf folgen nach einer leeren Seite (p. 14) einige Aussagen über das Symbol von drei griechischen Kirchenschriftstellern: Pseudo-Dionysius Areopagita, Chrysostomus (die bekannte Stelle dieses Kirchenvaters in der 41sten Homilie über 1 Cor.: *Ἀναμνησαι βουλομαι τους μεμνημενους ὑμας ῥησεως κ. τ. λ.*; s. „Quellen" I S. 85 f.) und Manuel Kalekas, dem bekannten *Λατινοφρων* aus dem vierzehnten Jahrhundert. Nach einem leeren Blatt (p. 24 f.) folgt (auf p. 26) ein Gemälde, darstellend Gott den Vater und Gott den Sohn umgeben von Engeln, darunter die dreifache Krone und unter ihr wieder ein Wappen (das der Caraffa) mit der Unterschrift: *Παυλῳ τεταρτῳ ἀρχιερει μεγαλῳ* (in Uncialen). Hierauf folgt von S. 27 an bis zum Schluss der Schrift einer Samlung

von Symbolen und symbolartigen Aussprüchen, allesammt in griechischer Sprache: 1. Das apostolische Symbol (p. 27 s.); 2. Das Nicænum (das alte, eigentliche von 325); 3. Das athanasianische Symbol; 4. Der Brief des Liberius von Rom an Athanasius und dessen Antwort; 5) Das Nicæno-Constantinopolitanum, in dem natürlich der dritte Artikel den Zusatz *και υἱου* hat; 6. eine Stelle aus dem Briefe des Gregorius von Nazianz an Cledonius gegen Apollinaris; 7. *Κεφαλαιον πρωτον βιβλιου πρωτου των βασιλικων*; 8. *Συμβολον της ἐν Ἐφεσῳ συνοδου και της ἐν Καλχηδονι;* 9. Eine Stelle aus c. 39 in Manuel Kalekas's Schrift: „Dass der heilige Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht“ und aus c. 39 in Desselben Schrift gegen die Griechen (falls nicht die Worte *Μανουηλ ὁ Καλεκας ἐν τῳ συγγραμματι, ὁτι το πνευμα το ἁγιον ἐκ του πατρος και του υἱου ἐκπορευεται κεφ· ΛΘ'* und *Μανουηλ ὁ Καλεκας ἐν κεφ. ΛΘ' των κατα Γραϊκων,* mit denen die beiden Citate eingeführt werden, ein und dieselbe Schrift, Manuel Kalekas's „Libb. IV contra Græcos de processione Spiritus sancti“ sein sollten). Endlich 10. *Βασιλειου του μεγαλου ἐρωτηματα κεφαλαιωδη.* Diese Sammlung macht die eigentliche Schrift aus, zu der jene zwei Reihen von Aussagen über das Symbol nur die Einleitung bilden. Das kleine Buch rührt offenbar von einem Griechen her, der zur römischen Kirche übergegangen war oder auch ihr schon durch Geburt angehörte. Ebenso erhellt (aus S. 26), dass sie vom Verfasser (oder vielmehr vom Sammler) für den Pabst Paul IV geschrieben und ihm verehrt wurde und daher zwischen 1555—59 enstanden ist. Dasselbe geht auch daraus hervor, dass wir auf p. 25 das Wappen der Caraffa finden mit einer Unterschrift, die uns sagt, dass sie der Bibliothek des Ant. Car. Caraffa angehört und durch Testament Eigenthum der vaticanischen Bibliothek geworden ist. Ich gebe auch das Apostolicum im Cod. Vatic. mit der Interpunktation, die es in der Handschrift hat. Die Symbolglieder werden in ihr in der Regel durch Kommata getrennt, nicht so die einzelnen Theile derselben (s. z. B. das dritte Glied des zweiten Artikels). Doch werden auch die Glieder von der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten des Vaters, die Glieder von der Auferstehung der Todten und dem ewigen Leben, die Glieder vom Leiden und von der Höllenfahrt und die Glieder von der Kirche und der Gemeinschaft der Heiligen nicht durch Kommata geschieden, wohl weil jedes dieser vier Gliederpaare nur als ein Glied oder ein Artikel betrachtet wird. Dass zwischen dem ersten Artikel und dem ersten Gliede des zweiten und zwischen dem ersten und zweiten Gliede des dritten Artikels kein Komma steht, hat seinen Grund gewiss nur in Nachlässigkeit.

4. Ein Text in einer barbarinischen Handschrift aus dem sechzehnten oder auch siebzehnten Jahrhundert[58]).

Πιστευω εἰς Θεον πατερα παντοκρατορα, οὐρανου και γης δημιουργον (ποιητην οὐρανου και γης). Και εἰς τον κυριον ἡμων Ἰησουν Χριστον τον υἱον του Θεου τον μονογενη· συλ-

ληφθεντα δια πνευματος ἁγιου, τεχθεντα ἐκ Μαριας της παρθενου, (γεννηθεντα ἐκ Μαριας της παρθενου). παθοντα ἐπι Ποντιου Πιλατου σταυρωθεντα τε, θανοντα και ταφεντα· κατηλθεν εἰς ᾅδην, τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀνεστη ἐκ νεκρων· ἀνηλθεν εἰς τους οὐρανους, καθηται ἐν δεξιᾳ του θεου και πατρος παντοκρατορος· ἐκειθεν ἐλευσεται κριναι ζωντας και νεκρους. Πιστευω εἰς το πνευμα το ἁγιον· ἁγιαν [59]) ἐκκλησιαν καθολικην, ἁγιων κοινωνιαν· ἀφεσιν ἁμαρτιων· σαρκος ἀναστασιν· ζωην αἰωνιον.

[58]) Die Handschrift Nr. 212 (am Rande 79) der griechischen Handschriften der barbarinischen Bibliothek, ein Papircodex, enthält eine griechische Uebersetzung eines Theils des „Catechismus Romanus", nämlich die „Præfatio" und den grössten Theil der „Pars prima. De Symbolo". Das Uebersetzte schliesst mit den Worten: *ἀπολαυοντες ἐκεινου, κἀν την ἑαυτου οὐσιαν κατεχωσιν, θαυμασιαν τινα ὁμως και σχεδον*. Sie sind eine Uebersetzung der lateinischen Worte: „illo fruuntur, qvamvis proprium substantiam retineant, admirabilem tamen et prope", die wir mitten in dem vom zwölften Artikel des Symbols, „vitam æternam", handelnden dreizehnten und letzten Capitel des ersten Theils, näher bestimmt, mitten in der sechsten Frage dieses aus neun Fragen bestehenden Capitels finden. Die Handschrift giebt sich somit als nur ein Bruchstück einer grösseren, wahrscheinlich den ganzen römischen Catechismus umfassenden zu erkennen. Sie stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem sechzehnten oder auch siebzehnten Jahrhundert und rührt ohne Zweifel von einem oder anderem der römischen Kirche angehörigen Griechen her. — Das apostolische Symbol wird im „Catechismus Romanus" nicht an einer Stelle im Zusammenhang citirt, sondern stückweise im Anfang des zweiten bis dreizehnten Capitels des ersten Theiles, welche zwölf Capitel die zwölf Artikel behandeln, in die man in der römischen Kirche, wie wir „Quellen" B. II gesehen haben, das Symbol schon in Ambrosius's Tagen getheilt hat. (Es wird im Anfang eines jeden der zwölf Capitel nach der Ueberschrift [„Cap. II. De primo Symboli articulo." „C. II. De secundo Symboli articulo." Etc.) immer gefragt: „Quis est primus, secundus etc. articulus et quæ ejus sententia? [Die „Quæst. 1 des Capitels], worauf die Worte des Artikels angegeben und dann erklärt werden). In den Ueberschriften über die Antworten auf einzelnen von den Fragen, in die jedes Capitel zerfällt, werden deshalb die einzelnen Theile oder einzelne Theile des Symbolgliedes, von denen das Capitel handelt, öfter aufs Neue citirt. Man muss daher, wenn man die griechische Uebersetzung des Symbols in der Handschrift erhalten will, sie aus jenen und diesen Citaten zusammensetzen, die doch an einem Paar Stellen nicht ganz übereinstimmen (s. ob.).

[59]) In der Ueberschrift über die Antwort auf Qu. 1 in Cap. X steht *Πιστευω ἁγιαν*, nach dem lateinischen „*Credo sanctam*". Aber dieses *Πιστευω*, „*Credo*" wird nicht als ein Wort gesetzt, das zum Symbol selbst gehören soll, sondern nur um

anzudeuten, dass man bloss das Verbum „*Credo*“ und nicht auch die Präposition „*in*“ vor „*Spiritum sanctam*“ zum Glied von der Kirche zu ziehen habe.

* * *

I. 1. Ueber den griechischen Text des altrömischen Symbols in dem Briefe des Marcellus von Ancyra an den römischen Bischof Julius. (Ob. S. 4 f.)

Epiphanius theilt in dem Abschnitt seines „Pan. adv. hæress.“, der gegen die Marcellianer gerichtet ist, Häres. 72 oder 52, einen Brief des Marcellus von Ancyra an den Bischof Julius von Rom (336—52) mit.

In diesem Briefe, der aller Wahrscheinlihhkeit nach im Jahre 337 oder 338 geschrieben ist[60], sucht Marcellus vor Julius seine Rechtgläubigkeit gegen die Beschuldigungen sabellianischer Häresie darzuthun,

[60] Marcellus muss zwei Mal in Rom gewesen sein, ein Mal in der Zeit, die zwischen seiner Absetzung auf der Synode zu Constantinopel gegen Ende des Jahres 335 (so Hefele, Conciliengesch. I, 454 ff.) oder im Jahre 336 (die gewöhnliche Annahme) und seiner Wiedereinsetzung im Sommer 338 (s. Hef. a. a. O. S. 464 f.) verfloss, zum zweiten Male nach seiner Vertreibung von Ancyra, im Jahre 340 oder 341, während welchen Aufenthalts er der in dem letztgenannten Jahre gehaltenen römischen Synode beiwohnte, die ihn von der Schuld sabellianischer Häresie frei sprach, und sein Brief an Julius muss am Schluss des ersten Aufenthalts geschrieben sein, in dem Momente, als er nach funfzehnmonatlichem Verweilen in der alten Hauptstadt des römischen Reichs diese zu verlassen im Begriff stand, im Jahre 337 oder möglicherweise auch im Anfange des Jahres 338 (s. die weiter unten aus Marcellus's Brief an Julius anzuführenden Worte). Es kommen zwar in Athanasius's „Hist. Ariann. ad monach.“ c. 6 (Opp. T. I p. 347 ed. Montf.) und in dem von Athanasius in seiner „Apol. ctr. Ariann.“ p. 21—35 (Opp. T. I p. 141—54 ed. Montf.) aufbewahrten Briefe des Julius an Danius, Flacillus u. s. w., in dem er über die römische Synode im Jahre 341 berichtet, Aeusserungen vor, die für die Annahme sprechen, dass Marcellus nur ein Mal im Rom gewesen ist, nämlich im Jahre 340 und 341, und dass er damals seinen Brief an Julius geschrieben hat, in der Schrift des Athanasius die Aeusserung: *και αὐτος* (Marcellus) *ἀνελϑων εἰς την Ῥωμην ἀπολογησατο και ἀπαιτουμενος παρ᾽ αὐτων δεδωκεν ἐγγραφον την ἑαυτου πιστιν, ἡν και κατα Σαρδικην συνοδος ἀπεδεξατο*, in welchen Worten Athanasius von dem Aufenthalt des Marcellus in Rom im Jahre 341 spricht, während dessen er dort mit ihm zusammen war, in Julius's Briefe die Aeusserungen, dass Marcellus, als er nach Rom gekommen, versichert habe, dass das, was seine Gegner über ihn an Julius geschrieben hätten, falsch sei, dass er, als Julius dessen ungeacht von ihm verlangt, er solle seinen Glauben darlegen, dies in

die eusebianische Feinde in einem Briefe oder in Briefen an den genannten römischen Bischof erhoben hatten.

In dieser Absicht giebt er, nachdem er Julius an die häretischen, arianischen Ansichten, die seine Ankläger selbst hegten, erinnert hat,

ganz zufriedenstellender Weise gethan habe, und dass er deshalb, und weil die römischen Presbyter, die auf dem Concil zu Nicæa gegenwärtig gewesen, von ihm bezeugt hätten, er sei damals ganz orthodox und als ein kräftiger Gegner der Arianer aufgetreten, von dem römischen Bischof und der (im Jahre 341 in Rom versammelten) Synode als ein rechtgläubiger Bischof anerkannt worden sei. (*ἐνταυθα γενομενος* — Marcellus — *διεβεβαιωσατο μεν, μη εἶναι ἀληθη τα περι αὐτου γραφεντα παῤ ὑμων· ὁμως δε παραιτουμενος παῤ, ἡμων εἰπειν περι της πιστεως, οὑτως μετα παῤῥησιας ἀπεκρινατο δἰ ἑαυτου, ὡς ἐπιγνωναι μεν ἡμας, ὁτι μηδεν ἐξωθεν της ἀληθειας ὁμολογει· οὑτως γαρ εὐσεβως περι του κυριου και σωτηρος ἡμων Ἰησου Χριστου ὡμολογησε φρονειν, ὡσπερ και ἡ καθολικη ἐκκλησια φρονει, και οὐ νυν ταυτα πεφρονηκεναι διεβεβαιωσατο, ἀλλα και ἐκπαλαι· κ. τ. λ.* Jene Worte des Athanasius und diese des Julius machen nämlich den Eindruck, als ob Beide nur von einem Aufenthalte des Marcellus in Rom im Jahre 341 gewusst hätten, und das schriftliche Glaubensbekenntniss des Marcellus, von dem Athanasius redet, scheint eines und dasselbe mit dem in Marcellus's Briefe an Julius sein zu müssen. Allein, genauer betrachtet, brauchen doch die beiden Stellen keinesweges so aufgefasst zu werden, dass sie einen früheren Aufenthalt des Marcellus in Rom ausschliessen; und vergleicht man sie, besonders die bei Athanasius, mit nachfolgenden Worten in Marcellus's Brief an Julius: *ταυτα ἐμου ἐνιαυτον και τρεις ὁλους μηνας ἐν τῃ Ῥωμῃ πεποιηκοτος, ἀναγκαιον ἡγησαμην, μελλων ἐντευθεν ἐξιεναι, ἐγγραφον σοι την ἐμαυτου πιστιν, μετα πασης ἀληθειας τῃ ἐμαυτου χειρι γραψας, ἐπιδουναι*, so wird man umgekehrt genöthigt anzunehmen, dass das schriftliche Glaubensbekenntniss, das Marcellus im Jahre 341 Julius und der römischen Synode überreichte, von dem in seinem von Epiphanius aufbewahrten Briefe an Julius verschieden, und dieser Brief bei einer andern Gelegenheit geschrieben war. Das Glaubensbekenntniss, von dem Athanasius und Julius reden, ward ja nämlich nach den Worten Beider dem Marcellus von Julius und der Synode abverlangt, das in dem Briefe an Julius legte er dagegen nach seinen eigenen Worten unaufgefordert von selbst ab; jenes überreichte er, wie sie sagen, während eines Aufenthaltes in Rom, dieses dagegen, wie er selbst sagt, am Schlusse eines solchen, in dem Moment, als er die Stadt verlassen wollte; jenes war nach dem, was jene sagen, an Julius und die römische Synode gerichtet, dieses dagegen seinen eigenen Worten zufolge an Julius allein. Mit einem Worte: die ganze Situation bei der Ueberreichung der beiden Glaubensbekenntnisse war nach den Aeusserungen beider Theile eine total verschiedene. Man könnte nun zwar annehmen wollen, Julius habe den Marcellus,

eine kurze Darstellung seines Glaubens, von dem er an einer Stelle sagt, dass er ihn von der Kirche und aus den göttlichen Schriften gelernt habe (ἡν — πιστιν — ἐμαθον[61]) ἐκ τε των θειων γραφων ἐδιδαχθην), und an einer anderen Stelle äussert, dass er ihn sowohl von den göttlichen Schriften empfangen als auch von seinen Vorvätern nach Gott, seinen geistlichen Vorvätern gelernt habe (ταυτην και

nachdem dieser ihm seinen Brief überreicht, bewogen, seine Absicht Rom alsbald zu verlassen aufzugeben, indem er ihm versprochen, seine Sache in der nächsten Zeit von einer zu Rom abzuhaltenden Synode untersuchen zu lassen, und Marcellus habe, als diese Synode kurz darauf wirklich versammelt worden war, und Julius und sie ihm ein schriftliches Glaubensbekenntniss abverlangt hatten, seinen vor nicht langer Zeit an Jenen geschriebenen Brief überreicht. Allein gegen diese überhaupt nicht ganz einfache Annahme spricht, dass Julius und Athanasius ausdrücklich sagen, Marcellus sei ein Glaubensbekenntniss abverlangt worden, und er habe ein ihm abverlangtes übergeben. Hätte nämlich Julius ein ihm erst kürzlich von Marcellus überreichtes in seinen Händen gehabt, so sollte man doch erwarten, dass er dieses einfach der Synode vorgelegt, und dass er und Athanasius gesagt hätten, dass er dies gethan. Anders lag dagegen die Sache, wenn der Brief des Marcellus an Julius bedeutend früher geschrieben worden war. Da kann nämlich Julius es leicht für nöthig gehalten haben, Marcellus ein neues Glaubensbekenntniss abzufordern, indem inzwischen Vieles vorgegangen war, was das frühere Bekenntniss als unzureichend erscheinen lassen konnte. (Streitigkeiten in der ancyranischen Gemeinde nach Marcellus's Wiedereinsetzung, seine Vertreibung aus oder sein Weggang von Ancyra, neue Anklagen gegen ihn.) Ist aber nun so das von Marcellus 341 übergebene Glaubensbekenntniss von dem in seinem Briefe an Julius verschieden, und ist dieses bedeutend früher als jenes abgefasst worden, so wird man annehmen müssen, dass seine Abfassung an den Schluss eines Aufenthaltes des Marcellus in Rom fällt, der zwischen 336 und 338 liegt. — Die Annahme, dass der Brief des Marcellus an Julius 341 abgefasst worden ist, findet sich übrigens bei den Meisten: bei Baronius, „Annales" ad a. 341, bei Petavius, Epiph. Opp. T. II p. 304 seiner Ausg., T. V p. 256 ed. Dind., bei Montfaucon in der „Diatribe de causa Marcelli Ancyrani" in seiner „Coll. nov. Patrr. et Scriptt. Græc." T. II p. LII, bei Walch in dessen „Historie der Ketzereien", B. III S. 243, bei Klose in dessen Schrift „Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus" S. 10 f. und bei Heurtly, a. a. O. p. 24. Die Ansicht, dass Marcellus seinen Brief an Julius schon 337 geschrieben habe, finden wir dagegen nur bei Hahn, „Bibl. der Symbole" S. 5 Anm. 1, und bei Nicolas, „Le Symbole des Apotres" p. 362.

61) Nämlich von der Kirche, besonders bei der Taufe. Ἐμαθον erinnert an μαθημα, die bekannte Bezeichnung des Taufbekenntnisses in der griechisch-morgenländischen Kirche (s. „Quellen" B. I S. 21 f. Anm. 26, S. 77 und S. 82 f.).

παρα των θειων γραφων εἰληφως την πιστιν και παρα των κατα τον θεον προγονων διδαχθεις).

Wir haben somit in dem Brief des Marcellus, was man eine „expositio fidei Marcellianæ“ nennen könnte.

Diese „expositio fidei Marcellianæ“ besteht aus drei Theilen.

In dem ersten Theile bekennt der ancyranische Bischof seinen Glauben betreffend den eingeborenen Sohn Gottes das Wort (*μονογενης υἱος λογος*). Ich glaube (*Πιστευω*) erklärt er hier, indem ich den göttlichen Schriften folge (*ἑπομενος ταις θειαις γραφαις*), dass ein Gott und sein eingeborner Sohn das Wort ist. Dieser Sohn das Wort existirt beständig mit dem Vater, hat keinen Anfang für seine Existenz gehabt, ist in Wahrheit aus Gott, ist nicht geschaffen oder gemacht worden, sondern existirt beständig, regiert beständig mit Gott dem Vater und hat ein Königthum ohne Ende. Er ist Sohn, Kraft, Weisheit, Gottes eignes und wahrhaftiges Wort, der Herr Jesus Christus, Gottes von Ihm ungetrennte Kraft, durch den alles Geschaffene geworden ist, wie das Evangelium in Joh. 1, 1. 3 bezeugt. Er ist das Wort, von dem der Evangelist Lukas in Luk. 1, 2 zeugt, David in Ps. 45, 1 redet, und der Herr Jesus Christus selbst in Joh. 8, 42 lehrt. Er hat, in den letzten Zeiten um der Erlösung des Menschengeschlechtes willen herabgekommen und von Jungfrau Maria geboren, die Menschheit angenommen.

Auf dieses mit mehreren biblischen Citaten versehene, etwas weitläufige und wortreiche und nicht sonderlich concise, scharfe oder klare Bekenntniss seines Glaubens betreffend den Sohn Gottes das Wort lässt Marcellus in dem zweiten Theile seiner „expositio fidei“ ein sehr einfaches, kurzes und knappes, wortkarges Bekenntniss folgen, dass sich über alle drei Glaubensartikel erstreckt und offenbar alle Hauptpunkte des christlichen Glaubens von dem allmächtigen Gott (Vater) an bis zum ewigen Leben umfassen soll, so dass man es als ein förmliches und regelrechtes Glaubensbekenntniss und als Marcellus's Bekenntniss seines christlichen Glaubens überhaupt bezeichnen kann.

Es ist dies das ob. S. 4 f. abgedruckte Glaubensbekenntniss.

Marcellus knüpft dasselbe übrigens an die Ansichten über den Sohn Gottes das Wort, die er in dem ersten Theile seiner „expositio fidei“ dargelegt hat, mittelst der Conjunction *οὐν*, *daher* an (*Πιστευω*

ουν εἰς Θεον παντοκρατορα κ. τ. λ., Ich glaube daher an den allmächtigen Gott u. s. w.) Hierdurch will er ohne Zweifel sagen, dass er, indem er diese Ansichten habe, den in jenem Bekenntniss ausgesprochenen Glauben theile. Er thut dies, weil dieselben nach seiner Meinung in ihm, in seinen Anfangsworten: *Πιστευω εἰς Θεον — τον κυριον ἡμων* oder auch *Πιστευω εἰς Θεον — της παρθενου* ausgedrückt sind.

In dem dritten Theile seiner „expositio fidei" kehrt Marcellus hierauf zu dem Thema des ersten zurück, indem er ausspricht, dass er aus den göttlichen Schriften gelernt habe, dass die Gottheit des Vaters und des Sohnes untheilbar sei, indem der, welcher den Sohn, d. h. das Wort des allmächtigen Gottes, vom Vater trenne, entweder zwei Götter annehmen müsse, was allgemein für etwas der göttlichen Lehre (*θεια διδασκαλια*) Fremdes gehalten werde, oder genöthigt sei zu läugnen, dass das Wort Gott sei, was gleichfalls dem rechten Glauben (*ὀρθη πιστις*) fremd zu sein scheine, da der Evangelist sage: „*Und das Wort war Gott*" (Joh. 1, 1). Er, Marcellus, habe aus des Herrn eigenen Aussagen in Joh. 14, 10. 10, 30 und 14, 9 genau gelernt (*ἀκριβως μεμαθηκα*), dass die Kraft Gottes, der Sohn, nicht getheilt und getrennt werden könne.

Dieser dritte und letzte Theil der „expositio fidei" des Marcellus gleicht dem ersten in Bezug auf Inhalt und Form und bildet eine Art Anhang zu ihm, während dagegen der mittelste sowohl in formeller als in materieller Hinsicht von beiden stark absticht und scharf geschieden ist, in der ersteren fast noch mehr als in der letzteren [62]).

Wie soll man nun über das Glaubensbekenntniss urtheilen, das den zweiten Theil der „expositio fidei" des Marcellus bildet?

Hat es Marcellus selbst aufgesetzt, und ist es somit das Bekenntniss eines einzelnen Mannes, das Privatbekenntniss des Marcellus? Oder gehört es einer altkirchlichen Gemeinde an, und ist es somit eine Form des allgemeinen kirchlichen Taufbekenntnisses, des „apostolischen Symbols"?

[62]) Zu dieser ganzen „expositio fidei" fügt Marcellus hierauf die Worte hinzu: „Diesen Glauben, den ich von den göttlichen Schriften empfangen und von meinen Voraltern nach Gott gelernt habe, verkündige ich in der Kirche Gottes, und habe ich nun vor Dir schriftlich auseinandergesetzt (eig. an Dich geschrieben).

Und, wenn das Letztere der Fall sein sollte, welcher Gemeinde hat es da angehört? Hat es der Gemeinde angehört, in der Marcellus getauft war, oder der, in der er Bischof war, der ancyranischen, oder auch, falls er in Ancyra getauft war, der, worin er sowohl getauft war als auch das bischöfliche Amt verwaltete? Oder hat es der Gemeinde angehört, an deren Bischof sein Schreiben gerichtet ist, der römischen? Mit anderen Worten, ist es ein morgenländisches Taufbekenntniss oder das römische in der Form, die dieses Taufbekenntniss zu seiner Zeit hatte?

Und, falls es der römischen Gemeinde angehört haben sollte, hat Marcellus da das lateinische Taufbekenntniss dieser Gemeinde ins Griechische übersetzt, oder hat man in Rom zu seiner Zeit vielleicht zwei Texte des Taufbekenntnisses gehabt, einen lateinischen und einen griechischen, von denen jener in dem lateinischen und dieser i dem griechischen Theile der Gemeinde gebraucht wurde, und hat der griechischgebildete und griechischredende Bischof nur den zuletzt genannten Text zu seinem persönlichen Glaubensbekenntniss gemacht? Oder verhält es sich vielleicht so, dass er seinen Brief an Julius in lateinischer Sprache geschrieben, und dass nur Epiphanius ihn uns in griechischer Uebersetzung mitgetheilt hat, sei es nun, dass er selbst ihn übersetzte, oder ein Anderer vor ihm dies gethan hatte?

Und, falls die mittelste von diesen Ansichten in der Wahrheit begründet sein sollte, in welchem Verhältniss hat da der griechische Text des römischen Taufbekenntnisses zum lateinischen gestanden? Ist er eine Uebersetzung desselben gewesen oder umgekehrt sein Original? Oder haben wir uns vielleicht beide Texte als coordinirt zu denken?

Und, wenn der griechische Text das Original des lateinischen gewesen sein sollte, ist dieses griechische Original in Rom selbst entstanden, oder hat die römische Gemeinde es von aussen her, von der griechisch-morgenländischen Kirche erhalten? Und hat sie in dem letzteren Falle es sich ganz wörtlich so, wie es lautete, angeeignet oder Veränderungen mit ihm vorgenommen, es mehr oder weniger umgebildet? Und wann ist es dann nach Rom gekommen? und wann und wie aus ihm der lateinische Text entstanden?

Endlich muss auch noch gefragt werden, ob Marcellus, falls er das lateinische Taufbekenntniss der alten römischen Gemeinde ins Grie-

chische übersetzt oder einen etwaigen griechischen Text desselben in seinen Brief aufgenommen haben sollte, das Eine oder das Andere mit voller Treue gethan, oder ob er dabei vielleicht unwillkührlich Etwas aus seinem eigenen Taufbekenntniss oder dem Taufbekenntniss seiner eignen Kirche eingemischt hat, und ferner, ob der in den Handschriften des epiphanischen Panarions vorliegende Text des Taufbekenntnisses des Marcellus, wenn dies das altrömische Taufbekenntniss in griechischer Sprache sein sollte, ganz fehlerfrei ist, oder ob es an einem oder anderem von Abschreiberhand herrührenden Fehler leidet.

Diese Fragen haben, soweit sie aufgeworfen und beantwortet worden sind, sehr verschiedene Beantwortungen erfahren.

Die erste Aeusserung darüber, welcher Kirche das Glaubensbekenntniss des Marcellus angehört hat, finden wir, merkwürdig genug, in der schon ob. S. 5 Anm. 4 angeführten Randbemerkung zu demselben in dem im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts geschriebenen und von Petavius bei seiner Ausgabe der Werke des Epiphanius benutzten Cod. Paris. 835[63]): *Σῃ κατα ῥημα το παρα λατινοις νυν ἐν χρησει μικρον λεγομενον συμβολον*, „*Zeichen: Wörtlich das jetzt bei den Lateinern gebräuchliche, das kleine* (Symbol) *genannte Symbol.* Diese von Petavius weder am Rande seines Textes noch in seinen Anmerkungen erwähnte Marginalnote, die derselben Hand angehört, wie der Cod., rührt gleich diesem, wie die Worte *το παρα λατινοις νυν ἐν χρησει* zeigen, von einem Griechen her. Das zur Zeit dieses Griechen „*bei den Lateinern gebräuchliche, das kleine* (Symbol) *genannte Symbol*" ist ohne Zweifel unser jetziges römisch-abendländisches Taufbekenntniss oder „Symbolum apostolicum", und mit dem grossen Symbol, zum Unterschied von welchem das apostolische Symbol den Namen das kleine führte, ist das Nicænum oder Nicæno-Constantinopolitanum gemeint. Denn diese beiden Symbole wurden im Mittelalter das kleine oder kleinere und das grosse oder grössere genannt[64]). Wenn der Abschreiber das

[63]) S. über diesen Cod., dessen Inhalt ob. S. 5 Anm. 4 angegeben worden ist, und den Cod. Paris. 833, der die ersten zwei Drittheile des Panarion enthält, Dindorf in seiner Ausgabe der Werke des Epiphanius, T. I Praef. p. V s.

[64]) S. die Worte: „Nota, quod triplex est Symbolum. Primum est Symbolum Apostolorum, quod vocatur Symbolum minus —. Secundum Symbolum est:

apostolische Symbol als das zu seiner Zeit bei den Lateinern gebräuchliche bezeichnet, so meint er damit gewiss nicht, dass es damals allein, ausschliesslich bei ihnen im Gebrauch war, sondern nur, dass sie es auch gebrauchten, oder vielleicht, dass es ihr Hauptsymbol war, indem sie es bei der Taufe, dem katechetischen Unterricht und bei andern Gelegenheiten gebrauchten, während seine Landsleute, die Griechen, es nicht gebrauchten[65], sondern sich ausschliesslich (bei der Taufe und bei der Messe) des grösseren oder längeren Nicænum bedienten, das mithin ihr einziges oder das griechisch-kirchliche Symbol war. Denn dass er nicht gewusst haben sollte, dass die Lateiner auch das Nicænum gebrauchten, besonders bei der Messe, ist unglaublich, da ja die Griechen zu seiner Zeit und schon seit Jahrhunderten mit den Lateinern über den Zusatz „*filioque*“ im Nicænum stritten. — Dagegen, dass der Abschreiber bei seinem *το παρα λατινοις νυν εν χρησει μικρον λεγομενον συμβολον* an das apostolische Symbol gedacht hat, darf nicht eingewendet werden, dass ja das Taufbekenntniss des Marcellus nicht dieses Symbol, sondern ein in Bezug auf Inhalt und Umfang von ihm nicht wenig verschiedenes ist. Der Abschreiber hat offenbar das Symbol des Marcellus mit dem Apostolicum identificirt, weil er von allen abendländischen Formen des kirchlichen Taufbekenntnisses allein die kannte, die diesen Namen trägt, wie denn ja auch das Apostolicum zu seiner Zeit fast die einzige von diesen Formen war, die noch im Gebrauche stand[66], und die er deshalb kennen konnte, und weil es ihm schien, als hätten beide Glaubensbekenntnisse, das des Marcellus und das apostolische, von welchem letzteren er ausserdem wohl als Grieche keine genauere Kenntniss hatte, verglichen mit dem Nicænum, doch wesentlich einen Character und im Ganzen genommeu auch denselben Inhalt, oder als wären sie im Grunde doch ein und dasselbe Symbol. Die Annahme, dass der Abschreiber bei den Worten

„„Quicunque vult salvus esse““ etc. ab Athanasio — compositum. — Tertium est Nicænum, quod Damasus ex constitutione universalis Synodi apud Constantinopolin celebratæ instituit; et vocatur Symbolum majus“ i Guil. Durandi († 1296) „Rationale officiorum divinorum“ Lib. IV c. 25.

65) Sie „hatten und kannten“ es nicht einmal. S. „Quellen“ B. II S. 108 Anm. 77.

66) Ausser dem Apostolicum wurde nämlich damals nur das Symbol in der mozarabischen Liturgie in einer einzelnen Kirche in Toledo gebraucht.

το παρα λατινοις νυν εν χρησει μικρον λεγομενον συμβολον an das ältere, kürzere römische Symbol, mit dem das Glaubenbekenntniss des Marcellus bis auf ein Paar Abweichungen wirklich wesentlich übereinstimmt[67]), im Gegensatz zu dem späteren, längeren, unserem jetzigen römisch-abendländischen Taufsymbol oder dem apostolischen Symbol gedacht haben sollte, — diese Annahme ist durchaus zu verwerfen. In der Zeit, aus welcher die Randbemerkung im Cod. Paris. 835 datirt, dem Anfang des sechzehnten Jahrhunderts, wurde bei den Lateinern ja beinahe ausnahmslos gerade das spätere, längere und nicht das ältere, kürzere römische Symbol gebraucht, dessen Gebrauch im Ganzen genommen[68]) in dem sechsten und siebenten Jahrhundert aufgehört haben muss, und es war nicht dieses Symbol, das im Gegensatz zu jenem, sondern, wie wir gesehen haben, jenes Symbol, das im Gegensatz zum Nicänum im Mittelalter das kleine oder kleinere Symbol genannt ward. Und wie sollte überhaupt ein Grieche aus dem Schlusse des Mittelalters Etwas von dem kürzern römischen Symbol gewusst haben, welches damals sich nur noch in einigen alten Handschriften fand und daher kaum selbst irgend einem Abendländer bekannt war. Der Erste, der seine Aufmerksamkeit auf das Glaubensbekenntniss des Marcellus gerichtet und sich die Frage vorgelegt hat, was es doch eigentlich für ein Symbol sei, ein Grieche, hat also den Eindruck von ihm bekommen, dass es abendländisches Gepräge trägt und dem Abendlande angehört. Bei der Bestimmung, welches abendländische Bekenntniss es war, hat er sich geirrt und konnte er nicht anders als sich irren.

Wie er, so urtheilt auch der erste neuere abendländische Gelehrte, der, meines Wissens, auf das Glaubensbekenntniss des Marcellus aufmerksam gewesen ist, der Erzbischof von Armagh Usher, einer von den beiden Männern, die gegen die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts die Grundlage zu dem Zweige der christlichen Symbolik gelegt haben, der die altkirchlichen Symbole und insbesondere das apostolische Symbol zu seinem Gegenstande hat[69]); nur dass er, ungleich kündiger auf dem

[67]) S. weiter unten.

[68]) Wir haben nämlich einzelne Spuren davon, dass es auch nach dem siebenten Jahrhundert hie und da im Abendlande gebraucht worden. Hiervon später.

[69]) Der Zweite ist Gerhard Johann Vossius, dessen „Dissertationes tres de tribus

Gebiete dieser Symbole als sein griechischer Vorgänger, erklärt, das Bekenntniss des ancyranischen Bischofs sei das ältere, kürzere Taufsymbol der römischen Gemeinde in griechischer Sprache und mit einem Paar Abweichungen. „Idemque ipsum (Symbolum Romanum brevius et antiquius)“, sagt er, a. a. O. p. 9, „Græcum a Marcello Ancyrano professioni fidei suæ ad Julium Romanum antistitem insertum apud Epiphanium in Hæresi LXXII legitur; verbo *Πατερα* tantum in initio, liberariorum, ut videtur, incuria, omisso, et *Vitæ æternæ* articulo in fine superaddito“.

Ushers Ansicht wird in der Hauptsache von den Meisten getheilt, die sich später über das Taufbekenntniss des Marcellus ausgesprochen haben.

Wall sagt in seiner Schrift „On infant Baptism“ (1706): „Hæc (die „epitome fidei“, die Marcellus bei seiner Abreise von Rom hier als ein Document zurückliess, das ihn beständig wider die Beschuldigungen seiner arianischen Gegner vertheidigen könnte und sollte) „Hæc literis consignata ab Epiphanio exstat, neque a Romano symbolo, quod ex Rufino paullo ante exhibuimus, quidquam differt, nisi his postremo additis: *et vitam æternam.* Et quandoquidem aliam nullam universa antiquitas fidei formulam suppeditat, quæ ad Romanæ illius similitudinem admodum prope accedat, videtur ipso illo Romanorum symbolo pro suo usus esse, non melius se fidem suam Romanæ adprobare ecclesiæ posse, existimans, quam si verbis eam exponeret ex eiusdem symbolo ordinario repetitis. Rufinum autem, coniicere licet, omisisse, Romani symboli cum Aquileiensi, quod ad hæc verba, comparationem instituere. Hæc si a vero non aberraverit coniectura, antiquius sexaginta annorum spatio hoc Romani symboli exemplum fuerit; siquidem tot annis ante, quam Rufinus scriberet, hæc gesta sunt.“ (Schlossers unter dem Titel „Historia baptismi infantum“, Hamburg 1748—53, herausgegebene lateinische Uebersetzung von Walls Schrift, T. II p. 561).

In Fr. Walchs „Bibliotheca symbolica vetus“ p. 57 f. heisst es: „Romanum quidem se symbolum tradere, nunquam dixit Marcellus, at, quodsi expendimus, cum eundem exhibere vere symbolum publicum et

Symbolis, Apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano“ 1642 in Amsterdam erschien. Laurentius Valla und Erasmus sind nur als Vossius's und Ushers Vorläufer zu betrachten.

baptismale, quod omnibus Nicæni additamentis caret, tum eum Romæ vixisse et Romanis doctrinæ suæ integritatem commendare voluisse, tum denique, quamvis is ex oriente venerit, nihilominus symbolum propius accedere ad Romanum, quale Rufinus ad nos transmisit, si ab uno *vitæ æternæ* dogmate et *patris* nomine, liberariorum fortasse culpa omisso, discesseris, quam ad quævis orientalia, nullam sane videmus subesse caussam viris doctis contradicendi, qui Marcellum Romano symbolo hoc loco usum esse, arbitrati sunt". — Walch sieht es dabei für zweifelhaft an, ob Marcellus's Symbol, sowie auch das Symbol im „Psalt. Æthelst." und das Symbol im Cod. Cantabrig., als blosse Uebersetzungen aus dem Lateinischen zu betrachten sind. Sie können nach ihm auch die griechischen Texte der beiden römischen Symbole sein, indem, wie er meint, das Symbol in Rom von Alters her bei der Taufe sowohl Griechisch als Lateinisch recitirt wurde[70]).

Heurtly spricht sich in seiner „Harmonia symbolica" p. 23 s. ganz wie Walch am eben a. O. aus[71]), und fügt dann hinzu: „What the language of Marcellus's Creed was originally, does not appear. Epiphanius, who wrote in Greek, has delivered it to us in that language".

[70]) „Fore nonnullos, facile prævidemus", sagt Walch a. a. O. p. 57, „qui mirentur, cur, quum symbola ecclesiæ Romanæ proferre animus sit, Græcis primum locum tribuamus. Quisque enim jure suo exspectare videtur, ut Romani nonnisi Latine in sacris peragendis recitandoque symbolo loquuti sint. Hinc colligent, si quæ supersint Græca Romani (?) symbola, eadem nonnisi versionis loco habenda esse. At secus sentio, postquam clarissimis testimoniis cognovi, veteres Romanos aliosque Latinos, qui illos sequuti sunt, quum baptismum catechumenis conferrent, eosdem symbolum primum Græce, deinde Latine pronuntiare jussisse huncque ritum tam constanter servasse, ut recentioribus barbarisque seculis, quibus clerici ne Græce quidem legere potuerunt, in libris liturgicis Græcum textum litteris Latinis vel, uti apud Usserium, Anglo-Saxonicis pingerent. — Quæ quidem mihi persuadent, non satis constare, num Græca Romanæ ecclesiæ symbola ad versiones solas abiicienda sint".

[71]) „The Creed", sagt er, „which he (Marcellus) rehearses laks the invariable characteristics of the Eastern Creeds; and it is evident, on inspection, that it is the Creed of the Church of Rome: for, with two exceptions, (and one of these, the omission of the word *Πατέρα*, in the first article, is in all probability to be ascribed to the negligence of some transcriber), it is identical with the Roman Creed, as indicated by Rufinus, about half a century later. Nor is it to be wondered

Endlich Nicolas äussert in seiner Schrift „Le Symbole des Apôtres p. 362 s. über Marcellus's Symbol: „Il s'accorde avec le Symbole romain de la fin du quatrième siècle, excepté en ces deux points: 1° Il n'a pas dans le premier article le mot Πατέρα, „„Père"", et 2° il a de plus l'article „„la vie éternelle"". Il est toutefois de la plus grande vraisemblance que l'absence du mot Πατέρα est due à une négligence du copiste et que l'article ζωην αἰωνιον, „„la vie éternelle"", est une addition et n'est pas de la main de Marcel d'Ancyre. — Ce Symbole ainsi rétabli dans sa forme authentique, on peut regarder comme très-probable que celui de Rome de la fin du quatrième siècle en fut simplement une traduction".

Vgl. auch noch Hahn, „Bibl. der Symbole" S. 5 Anm. 1, und v. Zezschwitz, „System der christlichen Katechetik" B. II S. 92. Der Letztere nimmt an, dass der Zusatz „*vita æterna*" in Marcellus's Bekenntniss dem Umstand seinen Ursprung verdankt, dass Marcellus ein Orientale war[72]).

at, that, writing to conciliate the good opinion of the bishop of Rome, he should have expressed his belief according to the formula used by the church of Rome, while at the same time, in substance, the thruths which he declared were, as he says, none other than those which he had received from his instructors in the Gospel".

72) „Von diesem diplomatisch sichersten Zeugniss (Rufins) rückwärts schreitend, finden wir die altrömische Form mit dem einzigen Zusatz von „*vita æterna*", der sich hier leicht aus der orientalischen Umgebung erklärt, in dem Bekenntniss wieder, mit dem Marcellus von dem (Galatischen) Ancyra bei dem Römischen Bischof Julius — seine Rechtgläubigkeit zu erweisen sucht".

Auch Bingham, Origines eccles., 1708—22, T. IV. p. 100 s., lat. Uebers. von Grischow, und Höfling, Das Sakrament der Taufe, I, 208 f., und im Grunde selbst Denzinger, Enchiridion Symbolorum etc. p. 6, gehören hieher. Bingham sagt, a. a. O., sich an Usher anschliessend, von Marcellus's Symbol: „qui (Usher) id (das römische Symbol in seiner älteren Gestalt) quoque a diversis auctoribus vetustioribus cum quadam verborum diversitate ad nos transmissum esse observavit. Nam in quibusdam auctoribus, qui hoc symbolo usi sunt, *vita æterna* post *resurrectionem carnis* addita est. Ut — in symbolo quod Marcellus episcopus *Ancyranus Julio* episcopo *Romano* exhibuit, cujus meminit Epiphanius". Höfling, der in dem, was er a. a. O. S. 208 ff. über die verschiedenen altkirchlichen Symbolformen auseinandersetzt, im Ganzen Hahn folgt, bemerkt a. ob. a. O.: „Wenn wir von ganz irrelevanten Veränderungen in der Wortstellung und Construction absehen,

Ganz anders als die angeführten Gelehrten urtheilen dagegen Lequien, Stockmeyer, Meyers und Hammerich über das Glaubensbekenntniss des Marcellus.

Lequien erklärt es nämlich für das alte Symbol der Orientalen. „Deerant quoque“ (die Worte: „*descendit ad inferna*“) sagt er in seiner Ausgabe der Werke des Johannes Damascenus (Paris 1712), T. I p. 252 Anm. 1: „in prisco Orientalium symbolo, quod Cyrillus Hierosolymitanus in Catechesibus explicabat, et Marcellus Ancyranus Julio papæ obtulit in epistola, quam refert Epiphanius —. Vetus — illud Symbolum in Oriente obsolevit, velut etiam symbolum aliud ecclesiæ Antiochenæ —, postquam ab Ephesina et Chalcedonensi Synodis vetitum est, ne alia formula adhiberetur præter Nicænam, quæ integra a Græcis inter ipsas Baptismi ceremonias recitatur“.

Nach Stockmeyer, „Wann und auf welche Veranlassung ist das apostolische Symbol entstanden“ u. s. w., Zürich 1846, S. 24, repräsentirt Marcellus's Glaubensbekenntniss und das kürzere Symbol des Epiphanius „kleinasiatische Fassungen des Apostolicums“.

Meyers bemerkt in seiner Schrift: „De Symboli Apostolici titulo, origine“ etc. p. 68 s. gegen Walchs ob. S. 37 f. angeführten Worte: „At si nullam ecclesiæ Romanæ fidei formulam articulum de *vita æterna*, e contra omnia orientalia symbola eum continere nec non vocem *patrem*

— so erscheinen als bemerkenswerthe Abweichungen von dem durch Rufin mitgetheilten Text der altrömischen Formel nur folgende: 1) Das ums Jahr 337 dem römischen Bischof Julius vorgelegte und von Epiphanius (hæres. LXXII) mitgetheilte Glaubensbekenntniss des Marcellus von Ancyra lässt *πατέρα* vor *παντοκράτορα* aus, fügt nach *σαρκὸς ἀνάστασιν* die Worte *ζωὴν αἰώνιον* bei, und hat in Uebereinstimmung mit einer anderen, aus einer Handschrift des achten Jahrhunderts von Jakob Usher edirten griechischen Formel für das lateinische *Qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine* die Worte *τον γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου και Μαρίας τῆς παρθένου*“. Denzinger führt zwar das Symbol des Marcellus nicht unter den Quellen für unsere Kenntniss von dem Wortlaute des altrömischen Symbols an (was er mit dem griechischen Glaubensbekenntniss thut, das Usher und Heurtly aus dem sogenannten „Psalterium regis Æthelstani“ herausgegeben haben) und stellt es, a. ob. a. O. S. 6., mitten zwischen die abendländischen und morgenländischen Symbole, aber er sagt doch, an dems. O., von ihm: „*Accedit maxime ad Romanum neque ullam proprietatem formarum Orientalium habet*“.

consideramus, non est, cur existimemus, Marcellum Romæ exulem ad se purgandum ab erroribus Sabellianis Romanum symbolum descripsisse, quin etiam, si veraciter egit, orientalem potius fidei formulam eum exhibuisse concludere debeamus".

Hammerich spricht sich in seiner Schrift „Om vort apostoliske Symbols Oprindelighed" („Ueber die Ursprünglichkeit unseres apostolischen Symbols") S. 43 f. in folgender Weise über das Taufbekenntniss des Marcellus aus: „Men foruden paa Afhandlinger og Taler beraaber man sig paa Opskrifter, de saa sjeldne virkelige Opskrifter. Først Marcellus af Ancyras i et Brev til Biskoppen af Rom, for at overbevise ham om Brevskriverens rette Tro. Her synes et Par af Formlerne oversatte fra Latin, af denne Grund og fordi Marcellus, mistænkt for Vranglære, let kan formodes, paa alle Maader at ville gjøre sig Romerstolen til Ven, har man ment, at have det saakaldte oldromerske Symbol for sig i græsk Oversættelse. Sagen har imidlertid mindre behagelige Vanskeligheder. Marcellus aflægger sin egen Troesbekjendelse, uden med et eneste Ord at nævne, at det er den samme som det romerske Daabssymbols. Han har „„det evige Liv"", og det skulde jo mangle, han mangler derimod „Faderen" og det burde han have. Skrivefeil, svares der om det Sidste. Kan gjerne være —, og det er en Bemærkning, som maa gjøres paa mangfoldige Steder, hvor det just ikke passer for dem, der nu gjøre den. Men at saa er, kan dog ikke kaldes en afgjort Sag. Som Texten nu staaer, er den i to Hovedled forskjellig fra hvad man kalder den oldromerske, og Gjætningen om dettes Formel finder altsaa ingen Støtte her. Marcellus' Arbeide synes desuden at røbe sig som en Frihaandstegning, og hans hele Færd — han dømmes for Kjætteri — egner sig ikke til at kalde ham en paalidelig Hjemmelsmand"[73]). Und S. 22 sagt

[73]) D. i.: „Aber ausser auf Abhandlungen und Reden beruft man sich auf Aufzeichnungen des ganzen Symbols im Zusammenhange, die so seltenen wirklichen Aufzeichnungen dieser Art. Zuerst auf die des Marcellus von Ancyra in einem Briefe an den Bischof von Rom, (geschrieben) um ihn von der Rechtgläubigkeit des Briefschreibers zu überzeugen. Hier scheinen einige von den Formeln aus dem Lateinischen übersetzt zu sein (Hammerich zielt hier auf das, was ich in Theol. Tidsskr. B. IV. S. 332 Anm. 80 zum Beweise dafür angeführt habe, dass Marcellus's Glaubensbekenntniss eine Uebersetzung aus dem Lateinischen ist). Aus diesem Grunde,

Hammerich: „Marcellus af Ancyra ville vi lade staa ved sit Værd, fordi man virkelig ikke ved, hvorhen man skal regne hans saakaldte Symbol“ [74]).

Suchen wir nun, ohne uns durch diese Aeusserungen Hammerichs schrecken zu lassen, die ob. S. 32—34 aufgeworfenen Fragen zu beantworten und so darüber auf das Reine zu kommen, wie es sich denn eigentlich mit Marcells Glaubensbekenntniss in Epiphanius's Panarion verhalte. Die Sache ist von grosser Bedeutung für die Geschichte des Symbols. Wir erhielten ja in dem genannten Glaubensbekenntniss, falls wir zu dem Ergebniss gelangen sollten, es sei das Taufsymbol der römischen Gemeinde in griechischer Sprache mit einem Paar in der einen oder der andern Weise zu erklärenden Abweichungen, eins der ältesten Zeugnisse für die wesentliche Gestalt dieses wichtigsten altkirchlichen Taufsymboles in der älteren Zeit und das älteste, das diese Gestalt vollständig und im Zusammenhange darstellt.

* * *

I. Bei der Annahme, dass Marcellus's Glaubensbekenntniss von ihm selbst aufgesetzt und also sein Privatbekenntniss sei, brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten.

und weil leicht zu vermuthen ist, dass Marcellus, verdächtigt, ein Irrlehrer zu sein, sich den römischen Stuhl in jeder Weise habe zum Freunde machen wollen, hat man gemeint, das sogenannte altrömische Symbol in griechischer Uebersetzung vor sich zu haben. Die Sache hat inzwischen weniger angenehme Schwierigkeiten. Marcellus legt sein eigenes Glaubensbekenntniss ab ohne mit einem einzigen Worte zu sagen, dass es dasselbe sei, wie das römische Taufsymbol. Er hat „„das ewige Leben““ und das sollte fehlen, er hat dagegen nicht „„den Vater““ und das sollte er ja haben. „„Schreibfehler““ antwortet man in Bezug auf das Letztere. Kann wohl sein, und dies ist eine Bemerkung, die man an vielen Stellen machen könnte, wo es nicht gerade für Diejenigen passt, die sie hier machen. Aber das es so ist, kann doch keine ausgemachte Sache genannt werden. Wie der Text jetzt da steht, ist er in zwei Hauptgliedern von dem verschieden, was man den altrömischen genannt hat, und die Vermuthung über die Formel dieses Textes findet also hier keine Stütze. Die Arbeit Marcells scheint sich ausserdem als eine Zeichnung aus freier Hand zu verrathen, und sein ganzes Benehmen — er wird der Ketzerei bezichtigt — eignet sich nicht dazu, ihn einen zuverlässigen Gewährsmann zu nennen.“

[74]) D. i.: „Marcellus von Ancyra wollen wir auf seinem Werth beruhen lassen, weil man wirklich nicht weiss, wohin man sein sogenanntes Symbol rechnen soll.

Man erhält schon dadurch, dass es alle Hauptpuncte des christlichen Glaubens umfasst, dass es sich über eine Menge von Punkten in ihm erstreckt, die durch die eigenthümlichen Ansichten Marcells über „Gottes Sohn das Wort" gar nicht berührt wurden, und dass es in formeller Hinsicht von dem Bekenntniss im ersten (und dritten) Theil seiner „expositio fidei" grundverschieden ist, — man erhält, sage ich, schon hierdurch den bestimmten Eindruck, dass es kein von Marcellus selbst gebildetes, abgefasstes individuelles, persönliches Bekenntniss, sondern ein von ihm vorgefundenes kirchliches Bekenntniss des allgemeinen christlichen Glaubens oder, mit anderen Worten, eine von ihm vorgefundene Form des allgemeinen kirchlichen Glaubensbekenntnisses, des „apostolischen Symbols" ist, ein Bekenntniss, eine Form, die er sich nur angeeignet und in seine „expositio fidei" eingerückt hat um Julius zu zeigen, dass er sich zu dem in ihr ausgesprochenen Glauben bekenne.

Und dieser Eindruck wird noch durch das *οὐν* verstærkt, durch welches Marcellus das Glaubensbekenntniss in dem zweiten Theile seiner „expositio fidei" mit dem Bekenntniss seines Glaubens in Betreff „des Sohnes Gottes des Worts" im ersten Theile verbindet. Dieses *οὐν* deutet nämlich, wie schon ob. S. 31 f. gesagt, an, dass Marcellus in Folge der Ansichten, die er nun über „den Sohn Gottes das Wort" dargelegt hat, den allgemeinen christlichen Glauben theilt, der in dem nachfolgenden kirchlichen Glaubensbekenntniss ausgedrückt ist.

Wir können auch nicht wohl annehmen, dass Marcellus, ein in die Streitigkeiten seiner Zeit tief verwickelter und von dogmatischer Reflexion und Speculation ganz beherrschter Orientale, im Fall er ein vollständiges Bekenntniss abgefasst hätte, und zwar unmittelbar nachdem er seinen Glauben in Betreff „des Sohnes Gottes des Wortes" entwickelt hatte, ein so ganz reflexionsfreies, objectiv-historisches, einfaches, kurzes und wortkarges Bekenntniss, wie das in seinem Briefe an Julius von Rom, würde aufgesetzt haben. Und insbesondere können wir kaum glauben, dass er dann in dem ersten Gliede des zweiten Artikels mit den einfachen Worten: *και εἰς Ἰησουν Χριστον, τον υἱον αὐτου τον μονογενη, τον κυριον ἡμων* zufrieden gewesen sein und nicht einmal das *λογος* hinzugefügt haben würde, womit er in der voran-

gehenden Entwickelung den Sohn Gottes, den Herrn Jesus Christus, so oft bezeichnet hatte.

Was endlich völlig entscheidend dagegen spricht, dass das Glaubensbekenntniss des Marcellus von ihm selber herrührt, ist der Umstand, dass es sich, wie wir später zeigen werden, in einer Reihe von feineren, tieferliegenden Zügen ganz bestimmt als ein abendländisches Symbol zu erkennen giebt.

II. Ist das Glaubensbekenntniss des Marcellus somit nicht von ihm selbst aufgesetzt, sondern ein von ihm vorgefundenes kirchliches Bekenntniss des allgemeinen christlichen Glaubens, so scheint es das Natürlichste zu sein und darum am Nächsten zu liegen, dass wir annehmen, es habe der Kirche angehört, in der Marcellus getauft, oder in der er Bischof war, oder auch worin er Beides, getauft und Bischof, war, und sei also ein morgenländisches Symbol[75]), und in den beiden

[75]) Ein morgenländisches Symbol müsste Marcellus's Glaubensbekenntniss auch in dem ersten der im Texte angegebenen Fälle gewesen sein, denn dass der ancyranische Bischof ein in einer abendländischen Gemeinde getaufter Abendländer gewesen sein sollte, ist nicht glaublich. Eusebius von Cäsarea bezeichnet Galatien als *την χωραν ἀὐτου* (Ctr. Marc. Lib. I. c. 1 p. 1 und 2 ed. Gaisf.), und er selbst wird von den alten Kirchenschriftstellern oft ein Galater genannt (s. z. B. Chrys. hom. VI in Ep. ad Philipp. n. 1, Opp. T. XI p. 269 ed. Paris. alt.) und in der *Ἐκϑεσ. μακροστ.* zugleich mit seinem Schüler Photinus, der nach Socr. hist. eccl. II, 18 und Hieronymus „De viris illustribus" c. 107 Galater von Geburt war (*γενος της μικρας Γαλατιας*, „de Gallogræcia"), als ein Galater von Ancyra bezeichnet (*οἱ ἀπο Μαρκελλου και Φωτεινου των Ἀγκυρογαλατων*). Diese Bezeichnungen brauchen allerdings nicht nothwendig davon verstanden zu werden, dass er ein geborner Galater und ein Ancyraner war; aber es bleibt doch immer das Zunächstliegende und Natürlichste, sie davon zu verstehen. Marcellus wird ferner von dem Augenblicke an, dass wir ihn in der Geschichte treffen (auf der Synode zu Ancyra im Jahre 314, auf der er nach dem „Libellus synodicus" sogar den Vorsitz geführt haben soll; doch s. Hefele, Conciliengesch. I, 189 f.), und fast sein ganzes Leben hindurch im Orient angetroffen. So finden wir ihn im Jahre 325 auf dem Concil zu Nicäa, wo meist orientalische Bischöfe und nur einige wenige occidentalische waren, und er eine nicht ganz unbedeutende Rolle spielte (s. seinen Brief an Julius und Julius's Brief an Danius u. s. w. in Athan. Apol. ctr. Ariann. n. 23 und 32, Opp. T. I P. I p. 143 und 150 ed. Montf.); im Jahre 335 in Jerusalem (Socr. hist. eccl. I, 36 und Soz. hist. eccl. II, 33; doch ist es nicht ganz sicher, dass er damals dort war) und nicht lange darauf in Constantinopel oder an einem anderen Orte im Orient, wo sich damals Constan-

letzten Fällen das Symbol, das im galatischen Ancyra gebraucht wurde. Und es ist ohne Zweifel auch Dies, was Lequien dazu bewogen hat, es für das „priscum“ oder „vetus Orientalium symbolum“ zu erklären[76]), Stockmeyer, es für eine kleinasiatische Form des Apostolicums anzusehen, und Meyers, sogar zu behaupten, Marcellus würde nicht wahrhaftig gehandelt haben, falls er Julius die römische und nicht eine orientalische Glaubensformel überreicht hätte.

Inzwischen kann man doch die Ansicht, dass das Symbol des Marcellus ein orientalisches ist, nur so lange festhalten, als man nicht weiter

tin der Grosse aufhielt (Eus. ctr. Marc. Lib. II c. 4 p. 115 ed. Gaisf.); kurz nach Constantins Tod im Jahre 338 in Ancyra (s. Athan. Apol. ctr. Ariann. n. 33 p. 151 ed. Montf. und Hilar. Ex op. hist. Fragmm., Fragm. III n. 9, Opp. T. II p. 653 ed. Maurinn.) und im Jahre 372 nicht lange vor seinem Tode gleichfalls in Ancyra (s. die Anfangsworte des Glaubensbekenntnisses, welches die Kirche zu Ancyra in dem genannten Jahre an Athanasius schickte, Montf. Coll. nov. Patrr. et Scriptt. Graec. T. II p. 1). Im Occident treffen wir ihn nur ausnahmsweise und als Fremden an, indem er sich zwei Mal in Rom aufhielt, einmal zwischen 336 und 338 funfzehn Monate lang und zum zweiten Male im Jahre 340 oder 341 (s. ob. S. 28—30 Anm. 60). Sardika in „Dacia mediterranea“, wo Marcellus im Jahre 343 oder 344 (nicht, wie man gewöhnlich annimmt, im Jahre 347; s. Hefele, Conciliengesch. I, 513 ff.) auf dem damals dort versammelten Concil war, wird am Sichersten zum Orient gerechnet, da die Stadt in Constantins Reiche lag und ursprünglich zu Thracien gerechnet wurde, und da es zweifelhaft ist, ob sie schon in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts zum römisehen Patriarchat gehörte. Ferner ist Marcellus Bischof in einer orientalischen Gemeinde, was um so mehr für seinen orientalischen Ursprung spricht, als wir wohl bisweilen Orientalen als Bischöfe in occidentalischen Gemeinden antreffen (so war zu Marcellus's Zeit der Orientale Auxentius Bischof zu Mailand und der Orientale Photinus, Marcellus's Landsmann und Schüler, Bischof zu Sirmium), aber kaum je einen Occidentalen als Bischof in einer orientalischen Gemeinde. Weiter war der ancyranische Bischof aufs Tiefste in Streitigkeiten verwickelt, die ursprünglich orientalische waren und vorzugsweise im Orient geführt wurden. Endlich ist er griechisch gebildet, schreibt griechisch und hat einen Gedankengang und eine Theologie, die orientalisches Gepräge tragen. Dass der Name des Marcellus lateinisch ist, beweist Nichts dafür, dass er ein geborner Occidentale war, da wir viele Orientalen mit lateinischen Namen finden (z. B. Auxentius von Mailand, Flavianus von Antiochien, Flavianus von Constantinopel, Paulinus von Antiochien u. s. w.).

[76]) Wunderlich genug zugleich mit dem von ihm so verschiedenen und an Einfachheit so weit hinter ihm zurückbleibenden jerusalemischen Taufbekenntniss in den Katechesen des Cyrillus von Jerusalem.

über seine Beschaffenheit reflektirt. Sobald man diese zum Gegenstand der Betrachtung macht, sieht man sich genöthigt jene Ansicht fahren zu lassen.

Man wird nämlich da gewahr, dass es in keiner Beziehung das Gepräge trägt, das es, nach den uns erhaltenen alten morgenländischen Taufsymbolen und anderweitigen Bekenntnissen zu urtheilen, tragen sollte, falls es einer morgenländischen Gemeinde angehört hätte.

Die alten morgenländischen Taufbekenntnisse enthalten alle ohne Ausnahme antihäretische Zusätze (antignostische, antimonarchianische, antiarianische, antimarcellische, antipneumatomachische, antipollinaristische und antiorigenistische), das eine mehrere, das andere wenigere. Ebenso haben einzelne Glieder in ihnen oft eine mehr oder weniger freie Form, sei es nun, dass diese darin besteht, dass dogmatische Ausdrücke an die Stelle einfacher historischer gesetzt[77]), oder auch jene und diese mit einander verbunden sind[78]), oder darin, dass das betreffende Glied etwas breiter ausgedrückt ist[79]), oder endlich darin, dass es einen oder mehrere nicht-antihäretische Zusätze erhalten hat[80]).

[77]) So lautet das zweite Glied des zweiten Artikels in dem jerusalemischen Symbol bei Cyrillus σαρκωθεντα και ἐνανθρωπησαντα und in Nicänum τον δἰ ἡμας τους ἀνθρωπους και την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα και σαρκωθεντα και ἐνανθρωπησαντα statt γεννηθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου.

[78]) So lautet z. B. das zweite Glied des zweiten Artikels in dem cyprischen Taufsymbol (das erstere, kürzere Symbol des Epiphanius) und im Nicäno-Constantinopolitanum τον δἰ ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα ἐκ των οὐρανων και σαρκωθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου και ἐνανθρωπησαντα. Ἐκ πνευματος — παρθενου ward in der griechischen Kirche als ein gegen Apollinaris gerichteter Zusatz angesehen. Eine ähnliche Composition eines dogmatischen und eines historischen Ausdrucks finden wir in demselben Gliede in dem Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41: τον ἐπ᾽ ἐσχατων ἡμερων κατελθοντα ἐξ οὐρανων και σαρκα ἀναλαβοντα και ἐκ της ἁγιας παρθενου Μαριας γεννηθεντα.

[79]) So heisst es im Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41 im ersten Artikel τον πατερα του Χριστου statt Πατερα, und lautet das letzte Glied des dritten Artikels in demselben Taufsymbol, in dem cyprischen Taufsymbol und im Nicäno-Constantinopolitanum και εἰς ζωην, και ζωην του μελλοντος αἰωνος statt και εἰς ζωην, και ζωην αἰωνιον.

[80]) So werden z. B. in dem jerusalemischen Taufsymbol bei Cyrill, im cyprischen Taufsym-

Ferner hat in ihnen bisweilen ein einzelnes Glied eine Art Einleitung bekommen, eine Einleitung, die zugleich den Uebergang von dem vorhergehenden Gliede bildet[81]), gleichwie auch manchmal einzelne mitten in einem Artikel stehende Glieder durch das „Verbum credendi“ oder durch Verba eingeleitet werden, die ihren Inhalt als Gegenstand des Bekenntnisses oder der Hoffnung bezeichnen[82]). Weiter finden wir in

bol und im Nicäno-Constantinopolitanum zu σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου und im Taufsymbol in Constist. apost. 7, 41 zu ἀποθανοντα noch die Worte ὑπερ ἡμων hinzugefügt (σταυρωθεντα ὑπερ ἡμων ἐπι Ποντιου Πιλατου; και ἀποθανοντα ὑπερ ἡμων), — ferner zu dem Gliede von der Auferstehung in dem zuletzt genannten Symbol die Worte μετα το παθειν (και ἀναστοντα ἐκ νεκρων μετα το παθειν τῃ τριτῃ ἡμερᾳ) und im Antiochenum, im cyprischen Taufsymbol, im Nicäno-Constantinopolitanum und im Nestorianum (nach 1 Cor. 15, 4) die Worte κατα τας γραφας (και ἀναστοντα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ κατα τας γραφας), — endlich in dem letzten Gliede des zweiten Artikels im Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41 die Worte ἐπι συντελειᾳ του αἰωνος und μετα δοξης (και παλιν ἐρχομενον ἐπι συντελειᾳ του αἰωνος μετα δοξης κριναι ζωντας και νεκρους), in dem jerusalemischen Taufsymbol bei Cyrill, in dem längeren Taufsymbol des Epiphanius und in der Ἑρμ. εἰς το Συμβ. die Worte ἐν δοξῃ (και ἐρχομενον ἐν δοξῃ κριναι κ. τ. λ.; ἐρχομενον ἐν αὐτῳ τῳ σωματι ἐν δοξῃ κριναι κ. τ. λ.), im Armeniacum die Worte ἐν δοξῃ του πατρος und im cyprischen Taufsymbol und im Nicäno-Constantinopolitanum die Worte μετα δοξης (και παλιν ἐρχομενον μετα δοξης κριναι κ. τ. λ.) Vgl. auch noch das Wort ἐνδοξως im Gliede von der Himmelfahrt in der Ἑρμ. εἰς το Συμβ. und im Gliede vom Sitzen zur Rechten des Vaters in dem längeren Symbol des Epiphanius.

81) Dies ist der Fall mit dem zweiten Gliede des zweiten Artikels, der in allen orientalischen Taufbekenntnissen mit alleiniger Ausnahme des jerusalemischen durch Worte eingeleitet wird, die in verschiedener Weise davon reden, dass der Herr Jesus Christus, Gottes Sohn, zur Erde herniederkam, oder von seiner ersten παρουσια (Antioch.: τον δι ἡμας κατελθοντα, Constitt. apost. 7, 41: τον ἐπ' ἐσχατων ἡμερων κατελθοντα ἐξ οὐρανων, Nic. Epiph. II Ἑρμ.: τον δι ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα, Epiph. I Nic.-Const. Nest. Arm.: τον — σωτηριαν κατελθοντα ἐκ των οὐρανων).

82) Dies ist der Fall mit dem zweiten und den folgenden Gliedern des dritten Artikels in Epiphanius's längerem Symbol, in der Ἑρμ. εἰς το Συμβ. und im Armeniacum (πιστευομεν, και πιστευομεν εἰς μιαν κ. τ. λ.) und mit dem dritten und vierten und fünften Gliede desselben Artikels im cyprischen Taufsymbol, im Nicäno-Constantinopolitanum (ὁμολογουμεν ἑν βαπτισμα —, προσδοκωμεν ἀναστασιν νεκρων και ζωην κ. τ. λ.) und im Nestorianum (ὁμολογουμεν ἑν βαπτισμα — και ἀναστασιν κ. τ. λ.).

ihnen oft ganze Glieder, die in den abendländischen Taufbekenntnissen fehlen[83]). Umgekehrt fehlen in ihnen oft einzelne Bestandtheile eines Gliedes, oder sogar ein ganzes Glied[84]), oder wird doch ein Glied in ihnen nicht geradezu, direkt angeführt[85]). Bisweilen ist in ihnen auch

[83]) So finden wir im Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41 zwischen dem Gliede von der Menschwerdung Christi und seiner Kreuzigung ein Glied, das von seinem heiligen Leben auf Erden nach dem Gesetze Gottes oder seiner Gesetzeserfüllung, seiner „obedientia activa“ redet (*και πολιτευσαμενον ὁσιως κατα τους νομους του θεου και πατρος αὐτου*), in demselben Taufsymbol, in dem längeren Taufsymbol des Epiphanius, in der *Ἑρμ. εἰς το Συμβ.* und im Armeniacum unmittelbar vor dem Gliede vom ewigen Leben ein Glied vom Himmelreiche (*και εἰς, εἰς βασιλειαν οὐρανων και εἰς ζωην κ. τ. λ.*) und in den drei zuletztgenannten Taufsymbolen zwischen diesem Gliede und dem Gliede von der Auferstehung der Todten ein etwas verschieden ausgedrücktes Glied vom Gericht (Epiph. II: *και εἰς ἀναστασιν νεκρων και κρισιν δικαιαν ψυχων τε και σωματων*, *Ἑρμ.*: *εἰς ἀναστασιν νεκρων, εἰς κρισιν αἰωνιον ψυχων κ. τ. λ.*, Arm.: *εἰς κρισιν αἰωνιον ψυχων κ. τ. λ.*).

[84]) So wird in dem Taufbekenntnisse in Constitt. 7, 41 und im Antiochenum im zweiten Gliede des zweiten Artikels der heilige Geist nicht erwähnt (*και σαρκα ἀναλαβοντα και ἐκ της ἁγιας παρθενου Μαριας γεννηθεντα; γεννηθεντα ἐκ Μαριας της παρθενου*). So fehlt ferner in dem dritten Gliede des zweiten Artikels bald *ἐπι Ποντιου Πιλατου* (das jerusalemische Taufsymbol bei Cyrillus, die *Ἑρμ. εἰς το Συμβ.* und das Armeniacum), bald das Begräbniss Christi (das Taufbekenntniss in Constitt. apost. 7, 41), und wird im Nicänum und im längeren Taufbekenntniss des Epiphanius sogar das ganze Glied blos durch das Wort *παθοντα* angedeutet. So fehlt endlich im Gliede von der Auferstehung bald *ἐκ νεκρων* (das jerusalemische Taufbekenntniss bei Cyrill [doch lautet die Ueberschrift über Katech. XIV: *και ἀναστταντα ἐκ νεκρων τῃ τριτῃ ἡμερᾳ*], das Antiochenum, das cyprische Taufbekenntniss, das Nicänum, das Nicäno-Constantinopolitanum), die *Ἑρμ. εἰς το Συμβ.*, das Nestorianum und das Armeniacum), bald auch *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* (das längere Taufsymbol des Epiphanius). Das vollständige *και ἀναστταντα ἐκ νεκρων τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* finden wir einzig und allein in dem Taufbekenntniss Constitt. apost. 7, 41. Ein ganzes Glied, die „sessio Christi ad dexteram Patris“ fehlt im Antiochenum und Nicänum (*και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους και παλιν ἐρχομενον, και ἐρχομενον κ. τ. λ.*).

[85]) Dies ist der Fall mit dem Gliede von der Kirche im Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41, indem dieses Glied hier in ganz eigenthümlicher Weise in das vom heiligen Geist eingeflochten wird (*ὑστερον δε ἀποσταλεν* — der heilige Geist — *και τοις ἀποστολοις, και μετα τους ἀποστολους δε πασιν τοις πιστευουσιν ἐν τῃ ἁγιᾳ καθολικῃ και ἀποστολικῃ ἐκκλησιᾳ* [*και*

ein einzelnes Glied in eigenthümlicher Weise modificirt[86]). Endlich haben in ihnen ein und das andere Mal einzelne Glieder eine andere Stellung als die gewöhnliche erhalten[87]). Und in Folge von allem diesem tragen sie, das eine in höherem, das andere in geringerem Grade, einen subjectiven, reflexionsmässigen, dogmatischen Character, haben sie ein mehr oder minder buntes Aussehen und sind sie mehr oder minder weitläufig, breit und wortreich.

ἀποστολικη nach Codd. Palat. Vindob. græc. hist. eccl. 73 und 64], εἰς σαρκος ἀναστασιν κ. τ. λ.

86) Dies ist der Fall mit dem Gliede von der Vergebung der Sünden in dem jerusalemischen Taufsymbol bei Cyrillus, in dem cyprischen Taufsymbol, im Nicaeno-Constantinopolitanum, im Nestorianum, im zweiten, längeren Taufsymbol des Epiphanius, in der Ἑρμ. εἰς το Συμβ. und im Armeniacum, indem in allen diesen Taufsymbolen statt der Vergebung der Sünden das Sacrament als Gegenstand des Glaubens genannt wird, welches sie vermittelt, und zwar meistens in der Weise, dass sie selbst dabei als das Ziel und die Frucht der Taufe bezeichnet wird (Hieros. und Arm. και εἰς, εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, Cypr. Nic.-Const. und Nest.: Ὁμολογουμεν ἑν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, Ἑρμ.: εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας και ἀφεσεως ἁμαρτιων), in dem zweiten Taufsymbol des Epiphanius so, dass sie (die Sündenvergebung) nicht einmal genannt wird (και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας). Einfach εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων lautet das dritte Glied des dritten Artikels nur in dem Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41 und im Antiochenum (s. „Quellen" B. I S. 83 ff.).

87) So steht in dem jerusalemischen Taufsymbol bei Cyrillus das Glied von der Vergebung der Sünden oder, wie dieses Glied hier lautet, von der einen Taufe der Busse zur Vergebung der Sünden (s. die vorige Anm.) vor dem Gliede von der Kirche (και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, και εἰς μιαν ἁγιαν καϑολικην ἐκκλησιαν), ohne Zweifel weil man annahm, dass die Taufe als das kirchenstiftende Sacrament vor ihrem Product, der Kirche selbst, genannt werden müsse (vgl. das „Quellen" B. I, S. 98 Anm. 56 Bemerkte); und ebenso steht im Taufsymbol in Constitt. apost 7, 41 das Glied von der Auferstehung der Todten vor dem Gliede von der Vergebung der Sünden (εἰς σαρκος ἀναστασιν και εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων), welche Veränderung wohl darin ihren Grund hat, dass man in der alten Kirche ein überaus grosses Gewicht auf die Auferstehung der Todten legte (vgl. das „Quellen" I, 98 f. Anm. 57 Bemerkte). — Eine ähnliche Umstellung von Symbolgliedern finden wir auf dem Gebiete der abendländischen Kirche nur in dem carthaginiensisch-afrikanischen Symbol, in welchem bekanntlich das Glied von der Kirche den Gliedern von der Vergebung der Sünden, der Auferstehnng des Fleisches und dem ewigen Leben nachgesetzt ist, und zwar in der Weise, dass es mit ihnen durch „*per*" verbunden wird („*per sanctam ecclesiam*").

Ganz anders verhält es sich dagegen mit dem Glaubensbekenntniss des Marcellus. In diesem finden wir auch nicht eine einzige von allen den angeführten Eigenthümlichkeiten[88]), und es hat mithin einen

[88]) Rufin sagt in seiner Auslegung des Symbols: „Orientis ecclesiæ fere omnes ita tradunt: „„Credo in uno Deo Patre omnipotente““. Et rursum in sequenti, ubi nos dicimus: „„Et in Jesu Christo, unico filio ejus, Domino nostro““, ita illi tradunt: „„Et in uno Domino nostro, Jesu Christo, unico Filio ejus““, eine Aussage, deren Richtigkeit im Wesentlichen durch die uns erhaltenen orientalischen Taufbekenntnisse bestätigt wird, indem dieselben allesammt *ἑνα* an der ersten Stelle haben, und dieses Wort an der zweiten nur im Taufsymbol in Constitt. 7, 41 und im Antiochenum fehlt. Und wie *ἑνα* im ersten Artikel und im ersten Gliede des zweiten der allgemeinste morgenländische Zusatz zum Symbol ist, so ist es auch der älteste. Es findet sich nämlich an beiden Stellen schon in dem Bruchstück des älteren jerusalemischen Taufsymbols, das uns die „Liturgia S. Jacobi“ aufbewahrt hat (*Πιστευω εἰς ἑνα Θεον Πατερα παντοκρατορα, ποιητην οὐρανου και γης και εἰς ἑνα Κυριον, Ἰησουν Χριστον, τον Υἱον του Θεου*, s. Dan., Cod. liturg. IV, 99), sowie in den Relationen der Glaubensregel bei Iren. adv. haeress. 1, 10, 1 (— *την εἰς ἑνα Θεον Πατερα παντοκρατορα — πιστιν και εἰς ἑνα Χριστον Ἰησουν, τον Υἱον του Θεου*) und in Constitt. apost. 6, 11 (*ἑνα μονον Θεον καταγγελλομεν —· ἑνα Θεον, ἑνος Υἱου Πατερα*), und an der ersteren Stelle (im ersten Artikel) auch noch in den Relationen der Glaubensregel bei Iren. adv. haeress. 3, 4, 2 („In unum Deum credentes“) und bei Origenes „De principiis“ Lib. I Praef. § 4 („Primo, quod unus Deus est“), sowie in dem Glaubensbekenntniss der gegen Noët in Smyrna versammelten Presbyter in Hippolytus's Schrift „Contra Noëtum“ n. 1, Hipp. Opp. T. II p. 6 ed. Fabr. (*Και ἡμεις ἑνα Θεον οἰδαμεν, οἰδαμεν Χριστον, οἰδαμεν Υἱον παθοντα κ. τ. λ.*; Epiphanius, der uns im Panar. haeres. 57 n. 1 dasselbe Glaubensbekenntniss mittheilt, hat *ἑνα* an beiden Stellen: *Ὁτι ἑνα Θεον δοξαζομεν και αὐτοι —, και ἑνα Χριστον ἐχομεν, ἀλλ᾽ ὡς οἰδαμεν ἑνα Χριστον Υἱον Θεου κ. τ. λ.*). Und über dieses hohe Alter des doppelten *ἑνα* kann man sich auch nicht wundern, da es gegen die älteste von den Haeresieen gerichtet ist, gegen die man im Orient Zusätze zum Symbol hinzugefügt hat, die gnostische. (Doch hat das *ἑνα* im ersten Artikel ohne Zweifel auch noch die Bestimmung gehabt, die Einheit Gottes gegen das Heidenthum hervorzuheben, dem etwaigen Vorwurf des Tritheismus zu begegnen und tritheistisches Missverständniss des Glaubens an Vater, Sohn und Geist abzuwehren, eine Bestimmung, die sogar die zunächstliegende gewesen sein dürfte). Aber selbst dieses nach dem Angeführten sowohl den allgemeinsten als auch den ältesten orientalischen Zusatz, den, so zu sagen, orientalischen Grundzusatz zum Symbol bildende doppelte *ἑνα* fehlt in Marcellus's Glaubensbekenntniss. Wenn wir es auch in der kurzen Glaubensformel in Cyrillus von Jerusalems Katech. XIX (Mystag. I)

streng objectiv-historischen Character und ist, wie schon gesagt, sehr einfach, kurz und wortkarg.

Es könnte Jemand behaupten wollen, dass es doch einzelne alte orientalische Taufsymbole von dem Gepräge des Glaubensbekenntnisses des Marcellus gegeben habe, und zum Erweise der Richtigkeit dieser Behauptung auf das sogenannte „Symbolum orientale“ Rufins und auf das von Facundus von Hermiane in seiner „Epistola fidei catholicæ“ (Jac. Sirmondi Opp. var. Tom. II p. 846) angeführte Symbol, sowie auch auf das von Hippolytus in seiner Schrift gegen Noëtus n. 1 (Hipp. Opp. T. II p. 6 ed. Fabr.) und nach ihm von Epiphanius in seinem Panar. haeres. 57 n. 1 mitgetheilte Glaubensbekenntniss der gegen Noëtus in Smyrna versammelten Presbyter sich berufen. Allein Rufins „Symbolum orientale“ hat niemals existirt und ist nur eine Fiction der neueren Symboliker (wir werden dies in einer späteren Abhandlung zeigen), und Facundus's Symbol, das von Walch, Bibl. symb. p. 70, Hahn, Bibl. der Symbole S. 43, und Heurtly, Harm. symb. p. 54, mitgetheilt wird, ist (wie wir in derselben Abhandlung zeigen werden) nichts Anderes als die zwei ersten Artikel des Nicaeno-Constantinopolitanums in einer sehr verkürzten und in einzelnen Punkten unwillkürlich nach Facundus's heimathlichem Symbol, dem carthaginiensich-afrikanischen, und nach der allgemeinen abendländischen Symbolform überhaupt veränderten Gestalt. Ausserdem enthalten beide „Symbole“ in dem ersten Artikel und in dem ersten Gliede des zweiten das orientalische „unum“, das wir bei Marcellus nicht finden. Und was das Glaubensbekenntniss der gegen Noëtus in Smyrna versammelten Presbyter anbetrifft, so werden in ihm die zwei ersten Artikel des Taufbekenntnisses, auf die es sich gleich dem von Facundus citirten Symbol beschränkt, weder vollständig,

n. 9: *Πιστευομεν εἰς τον Πατερα και εἰς τον Υἱον και εἰς το ἁγιον Πνευμα, και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας*, in dem kurzen Bekenntniss in Athanasius's (nur in lateinischer Uebersetzung erhaltenen) Schrift „De Trinitate et Spiritu sancto“ n. 7: „Credo in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum Filium ejus unigenitum et (et in?) Spiritum sanctum“ (Opp. T. I P. 2 p. 972 ed. Montf.) und in dem kurzen trinitarischen Glaubensbekenntniss des Arianers Asterius in Marcellus's Schrift gegen ihn bei Euseb. ctr. Marc. Lib. I c. 4 p. 39 ed. Gaisf. vermissen, so dürfen wir nicht ausser Acht lassen, dass keins von diesen Bekenntnissen gleich dem Symbol des Marcellus eine Form des allgemeinen christlichen Glaubensbekenntnisses ist.

noch sonst nach ihrem Wortlaut angeführt[89]), indem die Presbyter sie nicht citiren, sondern nur Bezug auf sie nehmen, so dass wir ausser Stande sind, uns über ihre eigentliche Gestalt ein Urtheil zu bilden. Ausserdem finden wir auch hier in der Relation des Hippolytus im ersten Artikel und in der des Epiphanius im ersten und zweiten das bei Marcellus fehlende *ἕνα*[90]).

2. In allen uns erhaltenen, morgenländischen Taufbekenntnissen, ohne Ausnahme, wird in dem ersten Artikel Gott der Vater als der Schöpfer aller Dinge bezeichnet[91]). Und dasselbe geschieht auch in dem grössten Theile der morgenländischen Synodal- og Privatsymbole und Relationen der Glaubensregel, die den ersten Artikel ent-

89) So fehlt z. B. das Glied von der Menschwerdung Christi, und der erste Artikel und einige Glieder des zweiten werden nur ganz kurz angedeutet.

90) Die beiden Relationen des Glaubensbekenntnisses der smyrnensischen Presbyter weichen überhaupt ziemlich stark von einander ab, wobei ohne Zweifel die ursprüngliche Hippolyts vor der entlehnten des Epiphanius den Vorzug verdient. Hahn, der uns dasselbe zuerst mitgetheilt hat (Bibl. der Symbole S. 44), führt es nur nach der letzteren an und hat übersehen, dass Fabricius die Schrift des Hippolytus gegen Noët nicht nur in dem ersten Bande seiner Ausgabe der Opp. Hipp. p. 235 ss. in der lateinischen Uebersetzung Turrians, sondern auch im zweiten Bande p. 5 ss. im griechischen Original hat abdrucken lassen, und dass die Gestalt, die das in Rede stehende Bekenntniss bei Hippolyt hat, von der, in der es Epiphanius wiedergibt, nicht wenig differirt.

Wir finden bei Leo dem Grossen eine Reihe Stellen, nach denen es den Anschein hat, als hätten zu seiner Zeit alle Kirchen und also auch alle orientalischen ein Taufsymbol gebraucht, und als wäre dieses Taufsymbol mit dem seiner eigenen Kirche ganz gleichlautend gewesen. Und wenigsten ein neuerer Symboliker, Hammerich, zeigt sich, a. a. O. S. 22, geneigt, anzunehmen, dass den Aussagen Leos zufolge das Letztere wirklich der Fall gewesen. Wir werden jedoch in derselben Abhandlung, in der wir Rufins vermeintliches orientalisches Symbol und das Symbolum des Facundus von Hermiane besprechen werden, nach Mittheilung der Worte Leos darthun, dass aus denselben nicht gefolgert werden darf, dass das römische Symbol zu seiner Zeit das allgemeine orientalische gewesen ist, und zugleich zeigen, wie die Aeusserungen des römischen Bischofs aufzufassen sind.

91) *Κτιστην και δημιουργον των ἁπαντων, ἐξ οὗ τα παντα* das Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41; *ποιητην οὐρανου και γης* das ältere jerusalemische Taufsymbol in der „Liturgia S. Jacobi“; *ποιητην οὐρανου και* (oder *τε και*) *γης, ὁρατων τε παντων και ἀορατων* das jüngere jerusalemische Taufsymbol in den Katechesen des Cyrillus, das cyprische Taufsymbol bei Epiphanius, das

halten [92]). Und da, wo in den morgenländischen Bekenntnissen und Relationen der Glaubensregel, die den genannten Artikel umfassen, oder in denen doch vom Vater die Rede ist, dieser nicht als Schöpfer bezeichnet wird [93]), hat dies seinen Grund nur darin, dass die Aufmerksamkeit des oder der Bekennenden ausschliesslich oder doch in einem mehr oder weniger hohen Grade auf das Verhältniss der drei göttlichen Personen und insbesondere auf das Verhältniss des Vaters und des Sohnes zu einander gerichtet ist. Wir können somit sagen, dass die Bezeichnung Gottes des Vaters als des Weltschöpfers mit zu dem Typus der alten morgenländischen Taufsymbole und da, wo nicht der so eben angeführte Grund seine Weglassung bewirkt hat, zum Typus der morgenländischen Symbole und Glaubensregeln überhaupt gehört hat, und zwar, wie uns der Anfang des älteren jerusalemischen Taufsymbols in der „Liturgia Jacobi" und die Referate der Glaubensregel bei Irenäus und Origenes zeigen,

Nicaeno-Constantinopolitanum und das Armeniacum; *παντων ὁρατων τε και ἀορατων ποιητην* das Nicaenum, das längere Taufsymbol des Epiphanius, die *Ἑρμ. εἰς το Συμβ.* und das Nestorianum; *„creatorem omnium visibilium et invisibilium creaturarum"* das Antiochenum.

[92]) S. das erste, dritte und vierte antiochenische Synodalsymbol, die *Ἐκθεσ. μακροστ.*, das Philippopolitanum, Sirmiense 1 und 3, Nicenum, Seleucense, Constantinopolitanum von 360; das Glaubensbekenntniss Lucians des Märtyrers oder das zweite antiochenische Synodalsymbol, das Symbol des Eusebius von Caesarea, das Glaubensbekenntniss des Athanasius in seiner *Ἐκθεσις πιστεως*, das Glaubensbekenntniss Basilius des Grossen, des Adamantius, Charisius und Eunomius; die Relationen der Glaubensregel des Irenaeus in adv. haeress. 1, 10, 1 (*τον πεποιηκοτα τον οὐρανον και την γην και τας θαλασσας και παντα τα ἐν αὐτοις*) und 3, 4, 2 („fabricatorem coeli et terræ et omnium, quæ in eis sunt"), die Relation derselben in Origenes's Schrift „De principiis" Lib. I praef. n. 4 ss. („qui omnia creavit et composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit universa. — Qui [Jesus Christus], cum in omnium conditione Patri administrasset") und die Relation derselben in Constitt. apost. 6, 11 (*των ἀλλων ταγματων ποιητην, ἑνα δημιουργον, διαφορου κτισεως δια Ἰησου Χριστου ποιητην*).

[93]) Dies ist der Fall in der Relation der Glaubensregel in Constitt. apost. 6, 14, in dem Glaubensbekenntniss der gegen Noët von Smyrna versammelten Presbyter, in dem Glaubensbekenntniss des Gregorius Thaumaturgus, in dem Glaubensbekenntniss in der demselben Kirchenlehrer beigelegten Schrift *Ἡ κατα μερος πιστις*, in dem Glaubensbekenntniss der apostolischen Kirche nach den Mittheilungen Alexanders von Alexandrien in seinem Brief an Alexander von Constantinopel, in dem Glaubensbekenntniss des Arius und in dem Symbol des Theodorus von Mopsvestia.

von den ältesten Zeiten an. In dem Glaubensbekenntniss des Marcellus dagegen, das, wie wir gesehen haben, eine Form des bei der Taufe gebrauchten allgemeinen kirchlichen Symbols, des „Symbolum apostolicum", gewesen sein muss und selbst, wenn es nicht eine solche Form gewesen wäre, doch nicht zu der Classe von Symbolen und Glaubensregeln gehören würde, die sich einseitig mit dem Verhältnisse der göttlichen Personen zu einander beschäftigen, lautet der erste Artikel bloss: *Πιστευω εἰς Θεον παντοκρατορα.*

Ebenso erhält in allen auf uns gekommenen vollständigen und zugleich vollständig auf uns gekommenen morgenländischen Taufbekenntnissen[94]), sowie auch in dem apostolischen Glaubensbekenntniss nach Alexander von Alexandriens Mittheilungen in seinem Briefe an Alexander von Constantinopel und im Glaubensbekenntniss des Arius, die beide auf dem Taufsymbol der alexandrinischen Kirche ruhen, die Kirche das Prädikat *καθολικη*[95]), welches daher ebenfalls mit

[94]) D. h. in allen morgenländischen Taufsymbolen mit Ausnahme von dreien, des Nicaenums, das bei dem ersten Gliede des dritten Artikels stehen bleibt, und des Antiochenums, von dem uns nur die beiden ersten Artikel und die drei letzten Glieder des dritten überliefert sind, sowie auch des älteren Hierosolymitanums in der „Lit. S. Jac.", das nach den Anfangsworten des zweiten Artikels: *και εἰς ἑνα Κυριον, Ἰησουν Χριστον, τον Υἱον του Θεου* mit *και τα ἑξης του Συμβολου της Πιστεως* abbricht.

[95]) *Ἐν τῃ ἁγιᾳ καθολικῃ και ἀποστολικῃ ἐκκλησιᾳ* das Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41; *εἰς μιαν ἁγιαν καθολικην ἐκκλησιαν* das jüngere jerusalemische Taufsymbol in Cyrills Katechesen; *εἰς μιαν ἁγιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν* das cyprische Taufsymbol bei Epiphanius, das Nicaeno-Constantinopolitanum, das Nestorianum, in welchem jedoch *καθολικην* auf *και εἰς μιαν ἁγιαν και ἀποστολικην ἐκκλησιαν* folgt (s. „Quellen" B. I S. 117, 119, 122 und bes. 134 f.) und das Armeniacum (?); *εἰς μιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν* das längere Taufbekenntniss des Epiphanius und das Armeniacum (?); *εἰς μιαν μονην ταυτην καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν* die *Ἑρμ. εἰς το Συμβ.* (Im Nicaenum, das mit dem ersten Gliede des dritten Artikels schliesst, erscheint *καθολικη* wenigstens am Schlusse des dem eigentlichen Symbole angehängten Anathematismus in den Worten *ἀναθεματιζει ἡ καθολικη ἐκκλησια.*). Bei Alexander von Alexandrien lautet das zweite Glied des dritten Artikels: *μιαν και μονην καθολικην, την ἀποστολικην ἐκκλησιαν* und in dem Glaubensbekenntniss des Arius lautet es: *και εἰς μιαν ἐκκλησιαν καθολικην του Θεου, την ἀπο περατων ἑως περατων.* Vgl. auch noch die Worte: *μονην εἰναι φαμεν ἀρχαιαν και καθολικην ἐκκλη-*

zu dem Typus der orientalischen Taufsymbole gerechnet werden kann. In dem Glaubensbekenntniss des Marcellus lautet dagegen das zweite Glied des dritten Artikels bloss *ἁγιαν ἐκκλησιαν*.

3. Endlich unterscheidet sich das Taufbekenntniss des Marcellus auch noch, wie oben gesagt, in einer Reihe feinerer und tiefer liegender Züge von dem morgenländischen Symboltypus, ein Umstand, der es über allen und jeden Zweifel erhebt, dass es dem Morgenlande abgesprochen werden muss[96]).

Wir wollen indess diese Züge auch hier noch nicht namhaft machen

σιαν bei Clemens von Alexandrien in den Stromm. lib. 7 c. 17 § 107 (Opp. T. III p. 291 ed. Klotz), sowie auch die Worte: *και εἰς ἁγιαν καθολικην ἐκκλησιαν* in dem Symbol des Charisius.

Das blosse *ἁγιαν ἐκκλησιαν* ist mir auf dem Gebiete der morgenländischen Bekenntnisse einzig und allein in dem Symbole in der Gregorius Thaumaturgus beigelegten Schrift *Ἡ κατα μερος πιστις* begegnet (*και εἰς μιαν ἁγιαν ἐκκλησιαν*). — Zwar hat auch eine von den drei Recensionen, in denen uns die (uns allein erhaltene) lateinische Uebersetzung des philippopolitanischen Synodalsymbols überliefert ist, die in Hilarius von Poitiers „Ex opere historico Fragmm.“, Fragm. III n. 29 bloss „*sanctam ecclesiam*“ („Credimus et in *sanctam ecclesiam*“; Hil. Opp. T. II p. 676 ed. Migne); allein die in dieser Recension zwischen dem Gliede vom heiligen Geist und den Anathematismen stehenden Worte: „Credimus et in *sanctam ecclesiam*, in *remissionem peccatorum*, in *carnis resurrectionem*, in *vitam æternam*“ sind höchst wahrscheinlich von abendländischer Hand eingefügt worden.

96) Es ist nämlich, wenn auch nach dem oben Angeführten im höchsten Grade unwahrscheinlich, so doch nicht ganz undenkbar, dass das Glaubensbekenntniss des Marcellus das morgenländische Taufsymbol in seiner frühesten oder doch in einer sehr frühen Gestalt darstellt, in einer Gestalt, in der es noch keinen antihaeretischen Zusatz enthielt, nicht einmal den Zusats *ἑνα* im ersten Artikel, und in der Gott der Vater noch nicht als der Weltschöpfer bezeichnet war, und die Kirche noch nicht das Prädikat *καθολικη* trug, oder, dass es, um mit Lequien zu reden, „priscum Orientalium symbolum“ ist, indem das Symbol in der orientalischen Kirche, der Marcells Glaubensbekenntniss angehörte, seine ursprüngliche Gestalt oder doch eine ihr sehr nahestehende Form bis zu der Zeit, da Marcell seinen Brief an Julius schrieb (337), bewahrt hatte. Und dafür, dass es damals wenigstens noch orientalische Kirchen gab, in denen Gott der Vater nicht als *εἱς* bezeichnet war, kann die Aeusserung Rufins geltend gemacht werden, dass die Kirchen des Orients zu der Zeit, als er seine „Expositio in symbolum Apostolorum“ schrieb (kurz nach 400), „fere omnes“ im ersten Artikel gesagt hätten: „Credo in uno Deo Patre omnipotente“.

und besprechen, sondern erst in dem folgenden Abschnitte, in welchem wir auf positivem Wege darthun werden, dass das Glaubensbekenntniss des Marcellus ein abendländisches Symbol ist.

III. Kann das Glaubensbekenntniss des Marcellus auch keine morgenländische Form des allgemeinen kirchlichen Glaubens- oder Taufbekenntnisses oder des „Symbolum apostolicum“ sein, so muss es natürlich eine abendländische sein.

Aber dass es eine solche ist, erhellt doch nicht nur negativ hieraus, sondern auch, wie sich von vornherein erwarten lässt, positiv aus seinem Inhalt, im Ganzen und Einzelnen, aus seiner Form und vor Allem daraus, dass es in einer Reihe feinerer, tiefer liegender Züge den abendländischen oder lateinischen Symboltypus trägt.

Es stimmt in Bezug auf seinen Inhalt im Ganzen mit einer langen Reihe von abendländischen Symbolen (dem altrömischen, dem turinischen bei Maximus von Turin, dem mailändischen, dem ravennatischen bei Petrus Chrysologus von Ravenna u. s. w.) überein, mit dem einen mehr, mit dem anderen minder. Die Uebereinstimmung zwischen ihm und dem ravennatischen Symbol kann sogar beinahe total genannt werden, indem die beiden Symbole sich nur dadurch von einander unterscheiden, dass das zweite Glied des zweiten Artikels in jenem *γεννηθεντα εκ Πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου* lautet, während es in diesem lautet: „*qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine*“, und dass in jenem im ersten Artikel *Πατερα* fehlt. Da das Fehlen dieses Worts, wie wir später zeigen werden, mit einer an Gewissheit gränzenden Wahrscheinlichkeit nur in einem Textfehler begründet ist, so gleichen die beiden Symbole im Grunde einander noch mehr, indem sie nur in einem einzigen Punkte, dem zuerstgenannten, differiren[97]).

Die Uebereinstimmung zwischen dem Inhalt des Symbols des ancyranischen Bischofs und der abendländischen Symbole im Einzelnen tritt besonders im ersten Artikel, im zweiten Gliede des dritten und im dritten Gliede des zweiten hervor. Im ersten Artikel fehlen in jenem Symbol, wie in einem sehr grossen Theile der abend-

[97]) Dass das ravennatische Symbol das Kirchenprädikat „*catholica*“ nicht enthalten hat, werden wir weiter unten zeigen.

ländischen (dem altrömischen, dem turinischen, dem ravennatischen, dem altaquilejensischen bei Rufin und dem neuaquilejensischen bei Nicetas von Romatiana, dem spanischen, dem Symbole des Venantius Fortunatus und dem Symbole in den beiden Chrysostomus beigelegten Homilien über das Symbolum), die Worte „*creatorem coeli et terrœ*". Im zweiten Gliede des dritten Artikels fehlt in ihm, ebenfalls wie in einer Menge abendländischer Symbole (den vorhin genannten, mit Ausnahme des neuaquilejensischen und des spanischen, und dem carthaginiensisch-afrikanischen Symbol) das Kirchenprädikat „*catholica*". Endlich den Wortlaut des dritten Gliedes des zweiten Artikels bei Marcellus: *τον ἐπι Ποντιου Πιλατου σταυρωθεντα και ταφεντα* finden wir in sehr vielen lateinischen Symbolen (dem altrömischen, dem turinischen und ravennatischen Symbol, dem Symbol in der „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum" und dem von mir in „Quellen" B. II S. 134 herausgegebenen altkirchlichen Symbol: „*qui sub Pontio Pilato crucifixus est* — oder bloss — „*crucifixus*" ohne „*est*" — *et sepultus*"; dem carthaginiensisch-afrikanischen Symbol: „*qui crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus*" oder „*sepultus est*"; dem altaquilejensischen Symbol und dem Symbol in den zwei Chrysostomus zugeschriebenen Reden über das Taufbekenntniss: „*crucifixus*" oder „*crucifixus est — sub Pontio Pilato et sepultus*"). Unter den morgenländischen Taufsymbolen hat nur das Antiochenum denselben Wortlaut („*et crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus*", die zwei ersten Artikel des Antiochenums bei Cassian, *και σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου και τα ἑξης του Συμβολου*, das Fragment des Antiochenums in dem „Quellen" B. I S. 73 ff. besprochenen Aufsatz).

In formeller Hinsicht trägt das Glaubensbekenntniss des Marcellus durchweg das Gepräge der abenländischen Symbole. Gleich diesen hat es einen streng objectiv-historischen Character, und ist es einfach, kurz, knapp und wortkarg. Ja es übertrifft in Bezug auf diese Eigenschaften noch einen grossen Theil derselben.

Endlich die feineren, tieferliegenden Züge, in denen Marcellus's Glaubensbekenntniss den abendländischen, lateinischen Symboltypus trägt, und durch die es sich als ein zweifellos nicht der orientalischen, griechischen, sondern der occidentalischen, lateinischen Kirche angehöriges Symbol kundgiebt, sind folgende:

1. In allen uns erhaltenen morgenländischen Taufsymbolen, mit alleiniger Ausnahme des koptisch-äthiopischen, wird die menschgewordene zweite Person in Gott im Anfang des zweiten Artikels zuerst nach dem Verhältniss, worin sie zu dem oder den Bekennenden steht, als „der Herr"[98]), demnächst mit ihrem Person- und Amtsnamen, „Jesus Christus"[99]), und zuletzt nach ihrem Verhältniss zur ersten Person in Gott, Gott dem Vater, als „Gottes eingeborner Sohn" bezeichnet[100]), eine Thatsache, mit der auch Rufin (hinsichtlich der ihm bekannten morgenländischen Taufbekenntnisse) übereinstimmt, wenn er in seinem „Commentarius in Symbolum Apostolorum" n. 4 sagt: „Et rursum in sequenti sermone, ubi nos (die aquilejensiske Kirche) dicimus: „„*Et in Christo Jesu*, *unico Filio ejus*, *Domino nostro*"", illi (die orientalischen Kirchen) tradunt: „„*Et in* uno *Domino nostro*, *Jesu Christo*, *unico Filio ejus*"". — Und in derselben Reihefolge stehen die drei Grundbestandtheile des ersten Gliedes des zweiten Artikels auch in dem apostolischen Glaubensbekenntniss nach Alexander von Alexandriens Mittheilungen in seinem Briefe an Alex-

98) *Και εἰς τον κυριον* das Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41, „*Et in Dominum nostrum*" das Antiochenum, *Και εἰς ἑνα κυριον* das jerusalemische Taufsymbol in der „Lit. S. Jac." und in den Katechesen des Cyrillus von Jerusalem, das Nicaenum, das cyprische Taufsymbol bei Epiphanius, das Nicaeno-Constantinopolitanum, das Nestorianum und Armeniacum, das zweite, längere Taufsymbol des Epiphanius und die *Ἑρμ. εἰς το Συμβ.*

99) *Ἰησουν τον Χριστον* das Taufsymbol im Constitt. apost. 7, 41, *Ἰησουν Χριστον* die übrigen in der vorangehenden Anm. angeführten Taufsymbole.

100) *Τον υἱον αὐτου τον μονογενη* das Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41, „*Filium ejus unigenitum*" das Antiochenum, *τον υἱον του Θεου τον μονογενη* das jerusalemische Taufsymbol in der „Lit. S. Jac.", worin *τον μονογενη* ohne Zweifel nur deshalb nicht mit genannt ist, weil bei *του Θεου* abgebrochen wird, und bei Cyrillus von Jerusalem, das cyprische Taufsymbol bei Epiphanius, das Nicaeno-Constantinopolitanum, das Nestorianum und Armeniacum, *τον υἱον του Θεου*, *γεννηθεντα ἐκ του πατρος μονογενη* das Nicaenum, das zweite, längere Taufsymbol des Epiphanius und die *Ἑρμ. εἰς το Συμβ.*

Das koptisch-aethiopische Symbol bezeichnet die menschgewordene zweite Person in Gott zuerst nach ihrem Verhältnisse zur ersten, nennt sie sodann mit ihrem Person- und Amtsnamen und bezeichnet sie zuletzt nach ihrem Verhältnisse zu dem oder den Bekennenden („Credo" oder „Credimus — *unigenitum*" oder „*unicum Filium ejus, Jesum Christum, Dominum nostrum*"). S. „Quellen" B. II, S. 11 f.

ander von Constantinopel, in der Glaubensformel, die Eusebius von Caesarea in Palästina dem nicaenischen Concil vorlegte, und die auf dem Taufbekenntniss der caesareensischen Kirche ruht, in dem Glaubensbekenntniss des Märtyrers Lucian, welches die zweite antiochenische Synode sich aneignete, in einem Glaubensbekenntniss, das einer gegen Paulus von Samosata versammelten antiochenischen Synode zugeschrieben wird (Hahn, Bibl. der Symbole S. 129 f.), in dem Glaubensbekenntniss des Arius, in dem Bekenntniss in der Gregorius Thaumaturgus beigelegten Schrift *Ἡ κατα μερος πιστις*, in dem Bekenntniss des Presbyters Charisius und in dem Bekenntniss in Ignat. ep. ad Smyrn. c. 1 (längere Recension)[101]).* Und in den morgenländischen Synodal- und Privatsymbolen, in welchen die besprochene Reihefolge der drei Grundelemente des ersten Gliedes des zweiten Artikels, — eine Reihefolge, von der nach dem Angeführten gesagt werden kann, dass sie mit zu dem morgenländischen Symboltypus gehöre —, insofern eine andere ist, als die Bezeichnung der zweiten Person in Gott nach ihrem Verhältniss zur ersten aus einem oder dem anderen besonderen Grunde[102]) in ihnen

[101]) *Και εἰς ἑνα κυριον, Ἰησουν Χριστον, τον υἱον αὐτου τον μονογενη* Alex., *Και εἰς ἑνα κυριον τον θεου λογον, θεον ἐκ θεου, — υἱον μονογενη* Euseb., *Και εἰς ἑνα κυριον, Ἰησουν Χριστον, τον υἱον αὐτου τον μονογενη* Luc. Mart. Ant. 2, *Πιστευομεν δε και εἰς τον κυριον ἡμων, Ἰησουν Χριστον, τον υἱον αὐτου, τον ἐξ αὐτου γεννηθεντα — θεον ἐκ θεου μονογενη* Seleuc., *Ὁμολογουμεν τον κυριον ἡμων Ἰησουν Χριστον, τον ἐκ του πατρος — γεννηθεντα* Synod. Ant. gegen Paul. von Samos., *Και εἰς κυριον, Ἰησουν Χριστον, τον υἱον αὐτου* Ar., *Και εἰς ἑνα κυριον, Ἰησουν Χριστον, ἀληθινον θεον, τουτεστιν εἰκονα ἀληθινου θεου* Greg. Thaumat., *Και εἰς ἑνα κυριον, Ἰησουν Χριστον, τον θεου υἱον — τον μονογενη υἱον* Ignat. — Vgl. auch noch die Worte: „Hic Deus bonus et justus, Pater Domini nostri, Jesu Christi —. Tum deinde Jesus Christus, ipse qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est“ in Origenes's Relation der Glaubensregel in „De principiis“ Lib. I Praef. § 4 ss. und die Worte: „Patrem Domini nostri, Jesu Christi — —, qui de Domino nostro Jesu Christo falso aliquid senserit, sive secundum eos, qui dicunt eum ex Joseph et Maria natum“ etc. in Desselben Relation der Glaubensregel in seinem Commentar zu Tit. 3, 10 f.

[102]) Weil die eigentliche Absicht der Bekenner die war, ihren Glauben in Betreff des Verhältnisses des Sohnes zum Vater auszusprechen, oder weil sie einzig und allein beabsichtigen ein trinitarisches Bekenntniss, ein Bekenntniss von den drei göttlichen

von dem dritten Platz an den ersten versetzt worden ist, haben doch zum Wenigsten die beiden anderen Elemente ihre Stellung bewahrt, indem *τον κυριον* oder *τον κυριον ἡμων* in ihnen vor *Ἰησουν Χριστον* steht[103]).

Dagegen wird die menschgewordene zweite Person in Gott in den meisten von den sehr zahlreichen abendländischen Taufsymbolen, die uns erhalten sind[104]), zuerst mit ihrem Person- und Amtsnamen,

Personen abzulegen, oder endlich weil sie das Verhältniss des Sohnes zum Vater hervorheben wollten, indem hierüber zu ihrer Zeit grosser Streit herrschte.

103) *Και εἰς τον υἱον αὐτου τον μονογενη* oder *τον μονογενη αὐτου υἱον* —, *τον κυριον ἡμων, Ἰησουν Χριστον* das dritte und vierte antiochenische Synodalsymbol, die *Ἐκϑεσ. μακροστ.* und das erste sirmische Synodalsymbol, — „*Et in unigenitum ejus Filium* (oder: „*Et in unum genitum Filium ejus*“ oder: „*Et in unicum Filium ejus*“) *Dominum nostrum, Jesum Christum*“ das philippopolitanische Synodalsymbol, — *Πιστευομεν και ὁμολογουμεν — πατερα του κυριου ἡμων και ϑεου, Ἰησου Χριστου. Και ἑνα τον μονογενη αὐτου υἱον, κυριον και ϑεον ἡμων, Ἰησουν Χριστον* das Glaubensbekenntniss Basilius des Grossen, — *Και εἰς ἑνα μονογενη υἱον του ϑεου, ϑεον λογον, τον κυριον ἡμων, Ἰησουν Χριστον* das Glaubensbekenntniss des Eunomius. — Eine Ausnahme macht nur das Glaubensbekenntniss in der „Systatica“ des koptischen Patriarchen, indem dasselbe, wie das koptisch-aethiopische Taufsymbol „*unigenitum Filium ejus, Jesum Christum, Dominum nostrum*“ hat.

In den Relationen der Glaubensregel bei Iren. adv. haeress. 1, 10, 1 und 3, 4, 2 fehlt *τον κυριον* oder *τον κυριον ἡμων* (*Και εἰς ἑνα Χριστον Ἰησουν, τον υἱον του ϑεου,* „*Christum Jesum, Dei Filium*“), und in mehreren morgenländischen Synodalsymbolen (dem ersten antiochenischen, dem dritten sirmischen, dem nicenischen und dem constantinopolitanischen von 360), in der Relation der Glaubensregel in Constitt. apost. 6, 11 und in dem Glaubensbekenntniss des Athanasius in der *Ἐκϑ. πιστ.* wird die zweite Person in Gott bloss nach ihrem Verhältniss zur ersten bezeichnet. (Doch sagt Athanasius späterhin: *Ὁς [ὁ εἰς μονογενης λογος, σοφια, υἱος] — ἐκ της — παρϑενου Μαριας τον ἡμετερον ἀνειληφεν ἀνϑρωπον, Χριστον Ἰησουν*). Endlich in der Relation der Glaubensregel in Constitt. 6, 14 fehlt die Bezeichnung der zweiten Person in Gott nach ihrem Verhältniss zur ersten, und wird *ὁ κυριος ἡμων* nach *Ἰησους Χριστος* gesetzt (*δια Ἰησου Χριστου του κυριου ἡμων*).

104) In dem älteren, kürzeren und in dem späteren, längeren römischen, in dem mailändischen, turinischen und ravennatischen, in dem altaquilejensischen bei Rufin, in dem „Quellen“ B. II S. 134 mitgetheilten, in dem nordafrikanischen bei Fulgentius von Ruspe, in dem spanischen Symbol, in den pseudoaugustinischen „Sermones in Symbolum“ 240—44 (Aug. Opp., V, 2 p. 2188 ss. ed. Migne), im Symbol in zwei pseudo-

„Jesus Christus, demnächst nach ihrem Verhältniss zur ersten Person in Gott als „Gottes eingeborner Sohn“ und zuletzt nach ihrem Verhältniss zu dem Bekennenden als „unser Herr“ bezeichnet („*Et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum*“ [105]), *Και εἰς Ἰησουν Χριστον, τον υἱον αὐτου τον μονογενη, κυριον ἡμων* oder *Και εἰς Ἰησουν Χριστον, υἱον αὐτου τον μονογενη, τον κυριον ἡμων* [106]); „*Et in Christum Jesum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum*“ [107]), *Και εἰς Χριστον Ἰησουν, υἱον αὐτου τον μονογενη, τον κυριον ἡμων* [108]); „*Et in Christo Jesu, unico Filio ejus, Domino nostro*“ [109]); „*Et in Jesum Christum, Fi-*

augustinischen „Expositiones Symboli“, einer im Cod. lat. Monac. 5127 und einem Cod. Bamb. und einer im Cod. lat. Monac. 23817, der halb Handschrift, halb Incunabel ist (die Auslegung gehört dem gedruckten Theile an) und in einer Bamberger Incunabel, — in dem zweiten von den beiden Symbolen im „Missale Gallicanum vetus‘ und in dem zweiten von den beiden Symbolen im „Sacramentarium Gallicanum“, sowie in der Auslegung des ersten, in dem Symbol im Antiphonarium Benchorense, in dem Symbol in einer Carlsruher (Reichenauer) Handschrift aus dem achten Jahrhundert (Cod. 195) und in einer „Traditio Symboli ad competentes“ in einem Carlsruher (Reichenauer) Cod. aus demselben Jahrhundert (Cod. 229), endlich in dem Symbol in der Schrift des Pirminius „De libris canonicis“.

105) Der gewöhnliche Wortlaut, den wir z. B. in dem älteren, kürzeren und dem späteren, längeren römischen Symbol antreffen.

106) Der Wortlaut in dem griechischen Text des späteren, längeren römischen Taufsymbols im Cod. Sangall. 338 und im Cod. Cantabrig. (s. ob. S. 11 f.).

107) Der Wortlaut in dem älteren, kürzeren römischen Taufsymbol im Cod. Laud. (doch lautet das erste Glied des zweiten Artikels hier eigentlich: ‚*Et in Christo Jesu, Filium ejus unicum, Dominum nostrum*“; s. Heurtly, a. a. O. Facsimile nach p. 62) und in dem ravennatischen Taufsymbol. Die Handschriften der „Sermones“ des Petrus Chrysologus von Ravenna, unserer Quelle für den Wortlaut dieses Taufsymbols, schwanken zwar mehr oder weniger stark zwischen „*Christum Jesum*“ und „*Jesum Christum*“, gleichwohl aber müssen wir annehmen, dass jene Verbindung in ihm gestanden habe. Die Abschreiber können nämlich sehr leicht an einer Reihe von Stellen unwillkührlich das ziemlich seltene „*Christum Jesum*“ des ravennatischen Symbols mit dem so gewöhnlichen „*Jesum Christum*“ vertauscht haben. Auch in dem altaquilejensischen Taufsymbol stand nach Rufin „*Christo*“ vor „*Jesu*“.

108) Der Wortlaut in dem griechischen Texte des älteren, kürzeren römischen Taufsymbols im „Psalterium Æthelstani“ (s. ob. S. 5).

109) Der Wortlaut in dem altaquilejensischen Taufsymbol in Rufins „Commentarius in Symbolum Apostolorum“.

lium ejus unicum, Deum et Dominum nostrum“ [110]). Nur in ganz wenigen lateinischen Taufbekenntnissen [111]) sind die drei Bestandtheile des ersten Gliedes des zweiten Artikels insofern anders geordnet, als „*Jesum Christum*“ statt des ersten Platzes den letzten erhalten hat („*Et in unicum Filium ejus, Dominum nostrum, Jesum Christum* [112]), „*Et in Filium ejus, Dominum nostrum, Jesum Christum*“ [113]), und an einigen Orten im Abendlande hat man einen von ihnen, den dritten, „*Dominum nostrum*“, weggelassen [114]), wobei man die beiden

110) Der Wortlaut in dem spanischen Taufsymbol in Ildefonsus von Toledos Schrift „De cognitione baptismi“ (s. „Quellen“ B. II, S. 290 f.) und in Etherius und Beatus's „Libri duo adv. Elipandum Archiep. Toletanum“, in den spanischen Tauffragen und in dem zweiten Taufsymbol im „Sacramentarium Gallicanum“ („Johannes dixit: „„*Credo in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Deum et Dominum nostrum*“ “).

111) Nämlich in dem von Augustin im Sermo 215 ausgelegten Taufsymbol, einer Form des nordafrikanischen, im Taufsymbol in den beiden Eusebius von Emesa zugeschriebenen, aller Wahrscheinlichkeit nach aber von Faustus von Reji herrührenden „Homiliæ in Symbolum“ (s. „Quellen“ B. II, S. 204 f.) und im Taufsymbol in den beiden Chrysostomus beigelegten „Homiliæ in Symbolum“ (a. a. O. S. 239); ob auch in dem von Nicetas von Romatiana ausgelegten neuaquilejensischen Taufsymbol, ist zweifelhaft, indem die Worte des Nicetas: „Credens ergo in Deum Patrem, statim te confiteberis credere *et in Filium ejus*, *Jesum Christum*“, wohl keine genaue Angabe, sondern nur eine freiere Andeutung des Wortlautes des ersten Gliedes des zweiten Artikels enthalten.

112) Der Wortlaut in dem dritten von den in der vorangehenden Anm. angeführten Taufsymbolen.

113) Der Wortlaut in den beiden ersten von den in Anm. 111 angeführten Taufsymbolen.

114) Dies that man zum Theil in Nordafrika, indem das erste Glied des zweiten Artikels in „De Symbolo sermo ad Catechumenos“ 2, 3 und 4 und in „Contra Judæos, Paganos et Arianos Sermo de Symbolo“ „*Credimus et in Filium ejus, Jesum Christum*“ lautet; ferner ebenfalls zum Theil in Gallien und Irland, indem dasselbe Glied in dem ersten Taufsymbol im „Missale Gallicanum vetus“ und im „Sacramentarium Gallicanum“, welches letztere irischen Ursprungs ist (s. „Quellen“ B. II, S. 287 f.), „*Credo et in, Credo in Jesum Christum, Filium ejus unigenitum sempiternum*“ lautet; endlich in der Kirche, in der Venantius Fortunatus getauft war, einer zur aquilejensischen Dioeces gehörigen, indem der zweite Artikel in seiner Auslegung des Symbols mit den Worten: „*Et in Jesum Christum*, *unicum Filium*“ beginnt. Doch ist es fraglich, ob Venantius Fortunatus das erste Glied des zweiten Artikels vollständig angeführt hat. In Cod. S. Vict. 596 auf der Nationalbibliothek zu Paris (aus dem elften oder zwölften Jahrhundert) lautet es: „*Et in Jesum Christum, unicum Dominum nostrum*“.

anderen an dem einen Orte so ordnete, dass „*Jesum Christum*“ seinen gewöhnlichen Platz behielt[115]), an dem andern so, dass es der Bezeichnung der zweiten Person in Gott als den Sohn der ersten nachgesetzt wurde[116]). Die morgenländische Reihefolge findet sich in keinem abendländischen Taufsymbol[117]).

115) Dies ist in Gallien und Irland geschehen, sowie auch in der Kirche, in der Venantius Fortunatus getauft wurde (s. die vorangehende Anm.).

116) Dies ist in Nordafrika geschehen (s. Anm. 117).

117) Der Wortlaut des ersten Gliedes des zweiten Artikels in den Glaubensfragen („interrogationes fidei“) der abendländischen Kirchen, in den abendländischen Relationen der Glaubensregel, in den abendländischen Privatsymbolen und an solchen Stellen bei abendländischen Verfassern, wo das genannte Glied citirt wird, oder die auf dasselbe zurückgehen und auf ihm ruhen, ist natürlich öfter mehr oder weniger verkürzt und unvollständig, ungenau und frei.

So lautet das in Rede stehende Glied in den Glaubensfragen der mailändischen Kirche: „*in Dominum nostrum, Jesum Christum*“ („*Credis in Dominum nostrum, Jesum Christum et crucem ejus?*“), — in den Glaubensfragen in der zweiten von den drei bald Augustin, bald Maximus von Turin beigelegten „Sermones ad Neophytos“ (Aug. Opp. T. VI App. p. 1205 ss. ed. Migne und Max. Taur. Opp. p. 763 ss. ed. Migne): „*et in Jesum Christum, Filium ejus*“ („*Credis et i Jesum Christum, Filium ejus?*“), — in dem Bruchstück der Glaubensfragen, das wir in dem siebenten von den uralten Fragmenten von arianischen Reden finden, die Angelo Mai in dem dritten Bande seiner „Collectio“ p. 208—39 theils aus einem ambrosianischen, theils aus einem vaticanischen Codex rescriptus herausgegeben hat: „*et in Jesu Christo, Filio ejus*“ („*Credis in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terræ? Credis et in Jesu Christo Filio ejus?*“), — in dem Bruchstück der Glaubensfragen, das (allerdings nicht in Frageform) in Salvianus von Massilias Schrift „De gubernatione Dei“ IV, 6 angeführt wird: „et in Jesum Christum, Filium ejus“ („„Abrenuntio““, inquis, „„Diabolo, pompis, operibus et spectaculis ejus““. Et quid postea: „„*Credo*““, inquis, „„*in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum, Filium ejus*““, Migne Patrol. T. LIII p. 1145), — endlich in den Glaubensfragen im „Martyrium S. Calixti Papæ et Sociorum ejus“: „*Et in Jesum Christum, Filium ejus?*“ in den „Actis S. Stephani Papæ et Martyris“: „*Et in Jesum Christum, Dominum nostrum?*“ und in den „Actis S. Savini Episcopi et Martyris“: „*Et in Jesu Christo, Filio ejus?*“ — Doch hat das Anfangsglied des zweiten Artikels noch viel öfter die gewöhnliche Form. So im Sacramentarium Gelasianum, Gregorianum und Gallicanum, in einem „Sacramentarium Gelasianum et Gregorianum mixtum“ aus dem neunten Jahrhundert (Cod. 816 auf der Nationalbibliothek zu Paris), in Pirminius's Schrift „De libris canonicis“, im Missale oder

Die Reihefolge der drei ersten Bestandtheile des ersten Gliedes des zweiten Artikels ist nun in Marcellus's Glaubensbekenntniss nicht die, die wir in fast allen morgenländischen Taufsymbolen antreffen, sondern die, die uns gewöhnlich in den abendländischen begegnet

Sacramentarium Gellonense, Calense, S. Germanense, Moïsacense, in dem zweiten von den funfzehn „libelli liturgici", dem „libellus de ordine scrutinii", im Cod. Sessor. 62 aus der Zeit des Pabstes Nikolaus I, in dem von Melchior Hittorp herausgegebenen „Ordo Romanus de divinis officiis", in einem Missale auf der Ambrosiana aus dem zehnten Jahrhundert, in einem der historischen Academie zu Madrid angehörigen mozarabischen Manual aus dem zehnten Jahrhundert, wo es „*Et in Jesum Christum*, *Filium ejus unicum*, *Deum et Dominum nostrum*" lautet (s. „Quellen" B. II, S. 294), und wohl auch in der von Elmenhorst im Appendix zu seiner Ausgabe der Schrift des Gennadius „De ecclesiasticis dogmatibus" mitgetheilten Homilie, indem das erste „*Dominum*" in den Worten: „*Credis et in Dominum Christum, Filium ejus unicum*, *Dominum natum ex Maria virgine*" vielleicht nur ein Textfehler für „*Jesum*" ist.

Was den Wortlaut des in Rede stehenden Gliedes in den abendländischen Relationen der Glaubensregel betrifft, so sagt Tertullian in der in „De vel. virgg." c. 1: „*et* (*in*) *Filium ejus Jesum Christum*", Novatian in der in seiner Schrift „De trinitate s. de regula fidei": „Eadem regula veritatis docet nos credere post Patrem etiam *in Filium Dei, Christum Jesum, Dominum* Deum *nostrum*", wo offenbar „post Patrem" bewirkt hat, dass „*Filium Dei*" vor „*Christum Jesum*" zu stehen kam, und Victorinus von Petavium in der in seinen „Scholia in Apocalypsin": „*et hujus Filium, Christum*" (s. Hahn, a. a. O. S. 87).

In den abendländischen Privatsymbolen hat das erste Glied des zweiten Artikels öfter mehr oder weniger den Wortlaut der morgenländischen Symbole. So lautet es in dem dritten von den vier dem römischen Bischof Damasus zugeschriebenen Symbolen: „*et in Dominum nostrum, Jesum Christum, Filium Dei*" in dem Glaubensbekenntniss des Pelagius: „*Credimus et in Dominum nostrum, Jesum Christum*, per quem creata sunt omnia, verum Deum *unigenitum* et verum *Dei Filium*" und in dem Glaubensbekenntniss des Julianus von Eclanum: „*Et in Dominum nostrum, Jesum Christum, Filium Dei* vivi." Die angeführte Thatsache hat ihren Grund in der Abhängigkeit dieser Symbole vom Nicaenum, mit dem das erste Symbol des Damasus, seine Anathematismen oder die „Confessio fidei catholicae", sogar geradezu beginnt. In einzelnen abendländischen Privatsymbolen hat jedoch das Anfangsglied des zweiten Artikels ganz oder beinahe den gewöhnlichen abendländischen Wortlaut. So z. B. in dem Glaubensbekenntniss, womit Gregorius von Tours seine „Historia ecclesiastica Francorum" beginnt („Credo *in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum*") und in Alcuins „Confessio fidei" P. III n. 21: („Credo *et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum*"). In dem

auf dem Gebiete der morgenländischen Symbole dagegen ohne Beispiel ist. Das betreffende Glied lautet nämlich bei Marcell nicht: *Και εἰς τον κυριον* oder *τον κυριον ἡμων, Ἰησουν Χριστον, τον υἱον αὐτου τον μονογενη*, sondern: *Και εἰς Χριστον Ἰησουν, τον υἱον αὐτου τον μονογενη, τον κυριον ἡμων*. Folglich wird das Bekenntniss des ancyranischen Bischofs dem Abendlande angehören müssen.

zweiten Symbol des Damasus finden wir die Worte: „*Credimus Jesum Christum, Dominum nostrum, Dei Filium*, descendisse de coelo", und in des Vigilius von Thapsus „Libellus fidei ad Theophilum" vor dem zehnten Buche seiner Schrift „De Trinitate" die Worte: „*Credo in Deum Patrem omnipotentem, et unigenitum, Jesum Christum, salvatorem nostrum*".

Was schliesslich die Stellen bei abendländischen Verfassern anbelangt, in denen das erste Glied des Artikels vom Sohne citirt wird, oder die auf dasselbe zurückgeben oder auf ihm ruhen, so heisst es in einem trinitarischen Passus am Schlusse der „Passio SS. Martyrum Perpetuæ et Felicitatis" (Gall. Bibl. Patrr. III, 179): „*et Filium ejus, Jesum Christum, Dominum nostrum*"; — ferner an einer Stelle in Dionysius von Roms (258—69) Schrift gegen die Sabellianer (Athan. Opp. T. I p. 332): *και εἰς Ἰησουν Χριστον, τον υἱον αὐτου* (die ganze Stelle lautet: *ἀλλα πεπιστευκεναι* [*χρη*] *εἰς Θεον πατερα παντοκρατορα, και εἰς Χριστον Ἰησουν τον υἱον αὐτου, και εἰς το ἁγιον πνευμα*); — desgleichen in einer dem römischen Bischof Felix I (269 –75) zugeschriebenen Aeusserung über die Incarnation: *πιστευομεν εἰς τον κυριον ἡμων, Ἰησουν Χριστον, τον ἐκ της παρθενου Μαριας γεννηθεντα* (Gall. Bibl. Patrr. III, 542); — ferner an zwei Stellen in des Vigilius von Thapsus Schriften „De Trinitate Libb. XII" und „Contra Arianos etc. Dialogus" I, 3: „Nec non et illa magna et beata confessio fidei, imo ipsa fides sanctorum et testamentum, quod disposuimus ad Patrem, ad sacrum lavacrum regenerationis venientes, confessi sic: „„*Credo in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium ejus unigenitum et Spiritum sanctum*"", „Omnes (Sabellius, Photinus, Arius et Athanasius) dixerunt: „„*Credimus in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium ejus, Dominum nostrum, et in Spiritum sanctum*" (Migne Patrol. T. LXII p. 314 und 181; doch ist das zwölfte Buch der Schrift des Vigilius „De Trinitate" höchst wahrscheinlich eine Uebersetzung einer Schrift des Athanasius: „De Trinitate et Spiritu sancto", s. Montf. in Athan. Opp. T. I, P. 1, p. 969); — endlich an einer Stelle in des jüngeren Arnobius „Conflictus de Deo trino et uno" II, 8: „Et ubi est, quod Symbolo universalis ecclesiæ nos credere confiteamur *Christum Jesum, Filium ejus, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine*" (Migne Patrol. T. LIII p. 282), welche Worte ohne Zweifel auf zwei Stellen Leos des Grossen zurückgehen, die bekannte Stelle in dem dogmatischen Briefe an Flavian von Constantinopel gegen Eutyches: „qua (confessione) fidelium universitas profitetur, *credere*

Und dass dem so sein müsse, wird uns noch gewisser, wenn wir einen Blick werfen einerseits auf die ob. S. 11—27 abgedruckten griechischen Symboltexte und andererseits auf die uns erhaltenen lateinischen Texte des Nicänums, Nicäno-Constantinopolitanums, der beiden ersten Artikel des Antiochenums in Cassians Schrift „De incarnatione Domini contra Nestorium" Lib. VI c. 3 ss., des Glaubensbekenntnisses des Märtyrers Lucian und des Glaubensbekenntnisses des Presbyters Charisius. Wir nehmen nämlich da wahr, dass die drei Elemente des Anfangsgliedes des zweiten Artikels in jenen, mit alleiniger Ausnahme des S. 26 f. mitgetheilten[118]), wie in den abendländischen Symbolen geordnet sind, in diesen dagegen wie in den morgenländischen[119]). Nun aber sind jene griechische Texte abendländischer Symbole, des altrömischen und des späteren römischen (die auf S. 20—25 abgedruckten ganz unzweifelhaft griechische Uebersetzungen des letzteren), und diese umgekehrt lateinische Texte (Uebersetzungen) morgenländischer Glaubensbekenntnisse. Wie sollte da Marcellus's Glaubensbekenntniss, in dem die drei Elemente des in Rede stehenden Gliedes ebenfalls auf abendländische Weise geordnet sind, nicht gleich jenen der griechische Text eines abendländischen Symbols sein?

se in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et (oder „*ex*") *Maria virgine*" und die Stelle im Brief an Turribius von Astorga gegen die Priscillianisten: „Nulla enim ratione tolerandum est, ut qui praedicandae fidei suscepit officium, is — contra universalis ecclesiæ Symbolum audeat disputare". Auch Vigilius von Thapsus citirt und bespricht, wie bekannt, die erstere Stelle in seiner Schrift gegen Eutyches Lib. IV. init.

118) In diesem finden wir nämlich die morgenländische Reihefolge (*και εἰς τον κυριον ἡμων, Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του θεου τον μονογενη*), ein Factum, das von dem Einfluss des Nicaenums (Nic.-Const.'s) auf den Urheber dieses Textes (den Uebersetzer) herrührt.

119) „*Et in unum Dominum nostrum, Jesum Christum, Filium Dei, natum ex Patre unigenitum*" Nic., „*Et in unum Dominum, Jesum Christum, Filium Dei, natum ex Patre ante omnia saecula*" Nic.-Const., „*Et in Dominum nostrum, Jesum Christum, Filium ejus unigenitum*" Ant. und Luc., „*Et in unum Dominum, Jesum Christum, Filium ejus unigenitum*" Char. — In dem lateinischen Text des philippopolitanischen Symbols weicht die Reihenfolge zum Theil von der morgenländischen ab, indem die Bezeichnung der zweiten Person in Gott nach ihrem Verhältniss zur ersten von dem dritten an den ersten Platz gerückt wird (s. ob. S. 60, Anm. 103). Der lateinische Uebersetzer folgt dort nur seinem griechischen Original.

Auch die Wortstellung Χριστον Ἰησουν statt Ἰησουν Χριστον in dem Bekenntniss des Marcellus kann dafür geltend gemacht werden, dass dieses Bekenntniss der abendländischen Kirche angehört. Wir finden nämlich dieselbe Wortstellung in dem ravennatischen und altaquilejensischen Symbol (s. ob. S. 61 Anm. 107 und 109), in dem altrömischen Symbol im Cod. Laudianus und im „Psalt. Æthelst." (s. ebds. Anm. 107 und 108), in c. 9 der Schrift des römischen Presbyters Novatian „De Trinitate s. de regula fidei", der das altrömische Symbol zu Grunde liegt, das hier mit der Glaubensregel oder, wie Novatian sie nennt, der „regula veritatis" identisch ist[120]), in dem ob. S. 15 Anm. angeführten kurzen trinitarischen Bekenntniss des römischen Bischofs Dionysius, endlich in den ebds. angeführten Worten in des jüngeren Arnobius Schrift „Conflictus de Deo trino et uno", welche Worte, wie wir dort gesehen haben, ohne Zweifel aus den Briefen des römischen Bischofs Leo des Grossen an Flavian und Turribius genommen sind, sowie auch in der uralten, mit dem Originale gleichzeitigen griechischen Uebersetzung des ersteren Briefs (*Και εἰς Χριστον Ἰησουν, τον υἱον αὐτου τον μονογενη*)[121]). Dagegen treffen wir die Verbindung

[120]) Wenn Novatian c. 9 seiner Schrift mit den Worten anfängt: „Eadem regula veritatis docet nos credere post Patrem etiam *in Filium Dei, Christum Jesum, Dominum* Deum *nostrum*, sed Dei Filium, hujus Dei, qui et unus et solus est, conditor scilicet rerum omnium, ut jam et superius expressum est" und hierauf fortfährt: „Hunc enim Jesum Christum, iterum dicam hujus Dei Filium, et in Veteri Testamento legimus esse repromissum" etc., so ist er in den letzteren Worten zu der gewöhnlichen Wortstellung „Jesum Christum" übergegangen, indem er sich in denselben etwas grösserer Freiheit im Ausdruck bediente, als in den ersteren, in denen er das erste Glied des zweiten Artikels zwar nicht wörtlich genau citiren, aber doch einigermaassen, soweit ihn andere Rücksichten nicht daran hindern, nach dessen Wortlaut anführen will. „*Christum Jesum*" war offenbar zu Novatians Zeit die Wortstellung in dem altrömischen Symbol, und der römische Presbyter weicht nur darin von dem Wortlaute, den das Anfangsglied des zweiten Artikels damals in Rom hatte, ab, dass er den zweiten Bestandtheil desselben (aus dem ob. S. 60, Anm. 102 angegebenen Grunde) zum ersten macht, „*Filium ejus unicum*" in „*Filium Dei*" verwandelt und zwischen „*Dominum*" und „*nostrum*" „*Deum*" einschiebt, indem er recht scharf hervorheben will, dass „Jesus Christus, unser Herr" der Sohn Gottes, des einigen und alleinigen Gottes, des Schöpfers aller Dinge, von dem er bisher (in C. 1—8) gehandelt, und Gott sei.

[121]) In dem lateinischen Originale steht in den Ausgaben „*Jesum Christum*", und

Χριϛτον Ἰηϛουν in keinem morgenländischen Tauf- und Synodalsymbol, sondern nur in den Relationen der Glaubensregel bei Irenæus[122]) und in dem Glaubensbekenntniss des Athanasius in seiner *Ἐκϑεϛις πιϛτεως* (s. ob. S. 60 Anm. 103).

diese Wortstellung finden wir auch bei Vigilius von Thapsus, Ctr. Eutych. Lib. IV, c. 1, wo Leos Worte von „Fidelium universitas" an bis „*Dominum nostrum*" citirt werden, und in Leos „Sermo" 62 c. 2 init. („Hac fidei regula —, quam in ipso exordio Symboli — accepimus, Dominum nostrum *Jesum Christum,* quem Filium Dei Patris unicum dicimus, eundem quoque de Spiritu sancto natum ex Maria virgine confitemur"). Indessen dürfte die Wortstellung in der griechischen Uebersetzung und bei Arnobius die von Leo gebrauchte sein. Dafür spricht nämlich, dass das ungewöhnlichere „*Christum Jesum*" leichter in das gewöhnliche „*Jesum Christum*" verändert werden konnte (in der Ep. ad Flav. von Abschreibern, in „Sermo" 62 von Leo selbst, der ja hier nicht genau citirt, in der Schrift gegen Eutyches von Vigilius), als umgekehrt das gewöhnliche „*Jesum Christum*" in das ungewöhnlichere „*Christum Jesum*", und 2), dass wir die letztere Wortstellung in nicht weniger als fünf Quellen zu unserer Kenntniss des älteren, kürzeren römischen Symbols antreffen, nämlich bei dem römischen Presbyter Novatian (s. die vorangehende Anm.), bei Dionysius von Rom (s. S. 65 Anm. 117), bei Marcellus, dessen Glaubensbekenntniss, wie wir später zeigen werden, das altrömische ist, in dem Symbol im „Psalt. Æthelst.", und in dem Symbol im Cod. Laud., in denen uns ebenfalls das altrömische Symbol vorliegt. Aus der Uebereinstimmung so vieler Zeugen scheint zu folgen, dass das altrömische Symbol gleich dem (sehr verwandten) ravennatischen und dem altaquilejensischen „*Christum Jesum*" gehabt hat.

122) Vgl. ausserdem auch noch die Worte: *και Χριϛτον Ἰηϛουν, τον ἐκ νεκρων ἐγερϑεντα* in dem Bruchstück der apostolischen Predigt in Iren. adv. haeress. 3, 12, 2, die Worte „Quoniam autem unum eum et qui natus et qui passus est Christum Jesum novit Apostolus", a. a. O. 3, 16, 9 (doch ist die Wortstellung hier aus der gleich darauf citirten Stelle Rom. 6, 3. 4 geflossen) und die Worte: „in nomine Christi Jesu crucifixi sub Pontio Pilato", a. a. O. 2, 32, 4, wo doch „Christi" im Cod. Voss. fehlt, und das griechische Original *Ἰηϛου Χριϛτου* hat. *Ἰηϛους Χριϛτος* ist übrigens die gewöhnliche Wortstellung bei Irenäus. S. adv. haeress. 1, 22, 2. 3, 3, 3. 5, 3. 11, 7. 12, 13. 16, 6 (ein Bruchstück einer Relation der Glaubensregel) und 8. — Auch in Hippolytus's Schrift gegen Noët finden wir ein Paar Mal *Χριϛτος Ἰηϛους*, nämlich in der bekenntnissartigen Stelle: *Ἀναγκην οὐν ἐχει* (Noët) *και μη ϑελων ὁμολογειν Πατερα Θεον παντοκρατορα, και Χριϛτον Ἰηϛουν υἱον Θεου, Θεον ἀνϑρωπον γενομενον, ᾡ παντα Πατηρ ὑπεταξε παρεκτος ἑαυτου και πνευματος ἁγιου και τουτους εἰναι οὑτως τρια* in n. 8 und in den Worten: *Ἐν τινι δε ὁ Θεος, ἀλλ' ἠ ἐν Χριϛτῳ Ἰηϛου, τῳ πατρῳῳ λογῳ* in n. 4 (Opp. T. II p. 12 und 8 ed. Fabr.).

Selbst τον κυριον ἡμων bei Marcellus scheint dafür zu zeugen, dass sein Glaubensbekenntniss ein abendländisches ist, indem fast alle, ja vielleicht ausnahmslos alle uns erhaltene morgenländische Taufbekenntnisse[123]), sowie auch das Glaubensbekenntniss des Märtyrers Lucian (zugleich Antioch. 2), das apostolische Glaubensbekenntniss nach Alexander von Alexandriens Mittheilungen in seinem Briefe an Alexander von Constantinopel, das Glaubensbekenntniss des Arius, das Glaubensbekenntniss in der Gregorius Thaumaturgus beigelegten Schrift Ἡ κατα μερος πιστις (vgl. auch das Symbol des Gregorius) und das Glaubensbekenntniss des Presbyters Charisius bloss κυριον ohne ἡμων haben, während dagegen alle die abendländischen Taufsymbole, die „*Dominum*" enthalten, d. h. fast alle[124]), sowie alle abendländischen Glaubensfragen, Relationen der Glaubensregel, Privatbekenntnisse und Citate des ersten Gliedes des zweiten Artikels oder Anspielungen auf dasselbe, worin sich das genannte Wort findet, „*nostrum*" zu ihm hinzufügen[125]). Doch haben auch mehrere morgenländische Synodalsymbole (Ant. 3 und 4, Ἐκϑ. μακροστ. Philippolit. Sirm. 1[126]) und 2, Seleuc. und das Glaubensbekenntniss angeblich einer antiochenischen Synode gegen Paulus von Samosata[127]), zwei morgenländische Privatsymbole (das Basilius des Grossen und das des Eunomius) und einige morgenländische Relationen der Glaubensregel (die beiden bei Origenes, die in Constitt.

[123]) Eine Ausnahme scheinen nämlich das antiochenische und das koptisch-aethiopische Taufsymbol zu machen, indem sie „*Dominum nostrum*" haben (s. ob. S. 58 Anm. 100). Es ist jedoch zweifelhaft, ob das griechische Original jenes und das koptische und aethiopische Original dieses Symbols das Pronomen possessivum enthalten haben, indem dasselbe auch den lateinischen Uebersetzern angehören kann (vgl. das unten S. 71 Anm. 131 Bemerkte).

[124]) Die Ausnahmen s. in Anm. 114.

[125]) Die einzige Ausnahme hievon machen die Tauffragen in der ob. Anm. 117 S. 64 angeführten Homilie, indem es in dieser heisst „*Dominum natum ex Maria virgine*" statt „*Dominum nostrum, natum*" etc. Vielleicht beruht jedoch die Auslassung des „*nostrum*" hier, gleichwie das erste „*Dominum*" statt „*Jesum*" nur auf einem Textfehler.

[126]) Die vier zuletztgenannten Bekenntnisse sind jedoch im Grunde nur eins, indem Ant. 4 in dem thetischen, positiven Theile der drei anderen fast buchstäblich wiederholt wird.

[127]) S. Hahn, a. a. O. S. 129.

apost. 6, 11 und die in Ignat. ep. ad Smyrn. c. 1 längere Recension) κυριον ἡμων. In welchem Grade übrigens „*nostrum*“ nach „*Dominum*“ mit zum abendländischen Symboltypus gehörte, sieht man daraus, dass die meisten abendländischen Uebersetzer des Nicänums[128]) das τον κυριον dieses Symbols durch „*Dominum nostrum*“ wiedergegeben haben.

2. In allen morgenländischen Tauf-, Synodal- und Privatsymbolen und Relationen der Glaubensregel, worin das Glied von der Auferstehung Christi vorkommt, und zugleich die Zeitbestimmung „am dritten Tage“ (τῃ τριτῃ ἡμερᾳ, δια τριων ἡμερων, το τριημερον, τριημερον) enthält[132]), mit Ausnahme eines einzigen Taufsymbols, des antiochenischen, und eines einzigen Privatsymbols, das Basilius des Grossen, folgt die genannte Zeitbestimmung nach dem Verbum „auferstehen“ (ἀναστα ντα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ κ. τ. λ.)[130]). Und was

[128]) Hilarius, Phoebadlus, Damasus, Rufinus und Leo der Grosse. Auch die erste Uebersetzung dieses Symbols in dem Isidorus von Sevilla zugeschriebenen Cod. Canononum (Opp. T. VIII p. 98 ed. Migne) und eine Uebersetzung in einem aus Sæc. VII herrührenden Cod. Bob. auf der Universitätsbibliothek zu Turin (Cod. G. V. 26) haben „*Dominum nostrum*“.

[129]) Es giebt nämlich nicht wenige morgenländische Symbole und Relationen der Glaubensregel, worin das Glied von der Auferstehung Christi entweder gänzlich fehlt oder der Zeitbestimmung „am dritten Tage“ ermangelt. Das erstere ist z. B. der Fall in dem koptisch-aethiopischen Taufsymbol (s. „Quellen“ II, 12 f.), in den Symbolen des Gregorius Thaumaturgus und des Eunomius und in den Relationen der Glaubensregel in den Bemerkungen des Origenes zu Tit. 3, 10 f. und in Constitt. apost. 6, 14; das Letztere ist z. B. der Fall in dem zweiten, längeren Taufsymbol des Epiphanius, das bloss ἀναστα ντα hat, in dem ersten und dritten antiochenischen Synodalsymbol, in dem Glaubensbekenntniss des Arius und in den Relationen der Glaubensregel bei Irenaeus adv. haeress. 1, 10, 1 und 3, 4, 2. In den morgenländischen Symbolen, die τῃ τριτῃ ἡμερᾳ haben, fehlt öfter ἐκ νεκρων, z. B. im Nicaenum, im Antiochenum, in dem Glaubensbekenntnisse des Eusebius von Caesarea und in der Συντομος σωτηρια oder dem dogmatisch-ethischen Δεκαλογος des Gregorius von Nazianz am Schlusse seiner Orat. 40 (Opp. T. I, p. 670—72 ed. Col. von 1690).

[130]) So in dem Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41, in dem jerusalemischen Taufsymbol bei Cyrill, im Nicaenum, in dem cyprischen Taufsymbol bei Epiphanius, im Nicaeno-Constantinopolitanum, in der Ἑρμ. εἰς το Συμβ. und in dem Taufsymbol, das der Basilius dem Grossen beigelegten Auslegung des Nicaenums zu Grunde liegt (s. „Quellen“ II, 6; ob auch im Armeniacum, ist aus den Uebersetzungen desselben

OD OO : OD OO : OD C

die beiden angeführten Ausnahmen betrifft, so ist die erste vermuthlich nur eine scheinbare, indem die Stellung von „*tertia die*“ vor „*resurrexit*“ im Antiochenum („*et tertia die resurrexit secundum scripturas*“) wohl von dem lateinischen Uebersetzer, Cassian, herrührt[131]), während die zweite Ausnahme sich ohne Zweifel daher schreibt, dass das Glaubensbekenntniss Basilius des Grossen zum grössten Theile in Schriftausdrücken abgefasst oder vielmehr aus Schriftstellen zusammen-

nicht zu ersehen); — ferner im Antioch. 4, in der *Ἐκθ. μακροστ.*, im Philippopol., Sirm. 1 und 3, Nicen. und Constant. von 360; — weiter in dem Glaubensbekenntniss des Märtyrers Lucian oder dem Antioch. 2, in dem Glaubensbekenntniss des Eusebius von Caesarea, in dem Glaubensbekenntniss des Presbyters Charisius und in dem Glaubensbekenntniss in der Gregorius Thaumaturgus beigelegten Schrift *Ἡ κατα μερος πιστις*; — endlich in den Relationen der Glaubensregel in der Hippolytus beigelegten Schrift *Περι χαρισματων* oder Constitt. apost. 8, 1. 2 (*και ἀνεστη δια τριων ἡμερων*) und in Ignat. ad Trall. 9 läng. Rec. (*ἀνεστη δια τριων ἡμερων*). Vgl. auch noch die Worte: *παλιν ἀνεστη τριημερον* in Cyrillus von Jerusalems Katech. IV (*Περι δεκα δογματων*), n. 12, die *Συντομος σωτηρια* des Gregorius von Nazianz (s. die vorige Anm.: *και ἀναστα̣ντα τριημερον*), eine Stelle in dem Glaubensbekenntniss des Johannes von Jerusalem (*και ὁτι ἀνεστη τῃ τριτῃ ἡμερᾳ*; s. „Quellen“ II, 168 und 189 Anm. 24) und eine bekenntnissartige Stelle in der „Systatica“ des alexandrinischen Patriarchen („*et resurrexit a mortuis tertia die*“; s. „Quellen II, 12 Anm. 48).

131) Die abendländischen Uebersetzer morgenländischer Symbole setzen nämlich im Gliede von der Auferstehung Christi ein und das andere Mal die Zeitbestimmung vor das Verbum, indem sie die Wortstellung ihres griechischen Originals verlassen, und der in den abendländischen Symbolen herrschenden (s. weit. unt. S. 73 f.) folgen. Dies thut der Uebersetzer des Nicaeno-Constantinopolitanums in der Act. II des chalcedonensischen Concils (Coleti, Sacrosancta Concilia T. IV, p. 211: „*tertia die resurrexit*“), der Uebersetzer desselben Symbols in den Acten des dritten toletanischen Concils (589; Coleti, a. dems. O. T. VI p. 697: „*tertia die resurrexit*“) und der Uebersetzer des Symbols des philippopolitanischen Concils nach dem Texte in der „Epistola synodalis“ dieses Concils in Hilarius von Poitiers „Ex opere historico Fragmm., Fragm. III n. 29, Hil. Opp. T. II p. 675 ed. Mign. („*tertia die resurrexit a mortuis*). Vgl. auch noch das „*tertia die resurrexit*“ des Hieronymus in dessen sehr freier Wiedergabe des Symbols der ariminensischen Synode oder des Nicenums im „Dialogus adv. Luciferianos“ n. 17, Opp. T. II p. 171 ed. Mig.

In ähnlicher Weise hat auch einer der griechischen Uebersetzer des athanasianischen Symbols, der Verfasser des dritten von den vier von den Maurinern in ihrer Ausgabe der Werke des Athanasius T. II p. 728 ss. mitgetheilten Uebersetzungen die Wortstellung seines lateinischen Originals verlassen und ist der in den grie-

gesetzt ist[132]), und die Schrift die Zeitbestimmung „am dritten Tage“ meist dem Verbum „auferstehen“ voranstellt[133]). Sie thut dies übrigens, weil sie in der Regel die Zeitbestimmung hervorheben will um das sehr schnelle, baldige Eintreten der Auferstehung Christi auszudrücken. „Am dritten Tage“ vor „auferstehen“ ist dasselbe wie „schon am dritten Tage“, „nach Verlauf von nur einem Paar Tagen“ (vgl. die Worte Hoseas: „Er wird uns lebendig machen nach zwei Tagen, am dritten Tage wird er uns auferstehen lassen“ Hos. 6, 2). Da, wo die Schrift die Zeitbestimmung nicht accentuiren will, setzt sie das Verbum zuerst, indem dies ja die Hauptsache, die Auferstehung selbst, bezeichnet. Jenes thut sie an allen den vielen Stellen, wo der Herr in eigentlichen Worten oder in bildlicher Form seine Auferstehung am dritten Tage vorherverkündigt[134]), sowie auch an beinahe allen den Stellen, die sich auf seine bildliche Vorherverkündigung derselben zurückbeziehen (s. Anm. 133); dieses thut sie an den wenigen übrigen,

chischen Symbolen herrschenden gefolgt (*ἀνεστη τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἐκ των νεκρων*).

132) So sind z. B. die Glieder von der Gottheit, der Menschwerdung und dem Leiden Christi wesentlich eine Composition von Joh. 11, 3. Col. 1, 16. 17. Joh. 1, 1. Bar. 3, 38 und Phil. 2, 6 und das Glied von seiner Wiederkunft eine Composition von Matth. 16, 27. 25, 46. Mark. 9, 48 und Joh. 6, 39. 44. 54.

133) So Matth. 16, 21. 17, 23 und 20, 19: *και τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἐγερθηναι, ἐγερθησεται*, Mark. 9, 31 und 10, 44: *μετα τρεις ἡμερας ἀναστησεται*, Luk. 9, 22 und 24, 7: *και τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀναστηναι* und Luk. 18, 33: *και τῃ ἡμερα τῃ τριτῃ ἀναστησεται*; vgl. auch Stellen, wie: *και ἐν τρισιν ἡμεραις ἐγερω, ἐγερεις αὐτον* Joh. 2, 19 f., *και δια τριων ἡμερων οἰκοδομησαι, και ἐν τρισιν ἡμεραις οἰκοδομων* Matth. 26, 60. 27, 40 und *και δια τριων ἡμερων — οἰκοδομησω* Mark. 14, 58. An mehreren Stellen steht jedoch die Zeitbestimmung nach dem Verbum. So Luk. 24, 46: *και ἀναστηναι ἐκ νεκρων τῃ τριτῃ ἡμερᾳ*, Ap. Gj. 10, 49: *τουτον ὁ θεος ἠγειρεν τῃ τριτῃ ἡμερᾳ*, 1 Cor. 15, 4: *και ὁτι ἐγηγερται τῃ ἡμερᾳ τῃ τριτῃ κατα τας γραφας*. Vgl. auch die Stelle *οἰκοδομων τρισιν ἡμεραις* Mark. 15, 29.

134) An einer Stelle, Matth. 12, 39 f., deutet er sie in der Weise an, dass er davon spricht, dass er während dreier Tage und dreier Nächte im Innern der Erde sein werde, wobei er zugleich auf ein diesen Aufenthalt prophetisch vorbildendes Factum aus der alttestamentlichen Zeit hinweist, den drei Tage und drei Nächte währenden Aufenthalt des Propheten Jona im Bauche des Seeungeheuers. Hier folgt die Zeitbestimmung *τρεις ἡμερας και τρεις νυκτας* nach dem Verbum *ἠν* und *ἐσται*, da sie nicht hervorgehoben werden soll.

wo Er oder Andere, nachdem er auferstanden war, von seiner Auferstehung am dritten Tage reden, sammt an einer, die sich auf seine bildliche Vorherverkündigung derselben zurückbezieht (s. ebds.). An eine dieser letzteren Stellen, die in 1 Cor. 15, 4, in der die Symbolglieder von dem Tode, dem Begräbniss und der Auferstehung Christi, so zu sagen, praeformirt liegen, und die daher wohl auf die Bildung derselben influirt hat[135]), schliessen sich die morgenländischen Symbole an, indem es der Natur eines Symboles am Meisten entsprach zuerst die Hauptsache, die Auferstehung selbst, und hierauf die temporelle Nebenbestimmung „am dritten Tage" zu nennen. Eine rhetorische Hervorhebung der letzteren würde mit der Objectivität und dem ruhigen und schlichten Tone eines Symbols nicht recht übereingestimmt haben. Dass das Abendland „*tertia die*" vor „*resurrexit*" gestellt hat, hat, wie wir sogleich sehen werden, nicht einen rhetorischen, sondern einen grammatischen Grund.

Dagegen wird in allen uns erhaltenen abendländischen Taufsymbolen ohne irgend welche Ausnahme die Zeitbestimmung „*tertia die*" (*tertio die*", „*die tertio*", „*die tertia*"[136]) vor das Verbum „auferstehen" gesetzt. Und ebenso verhält es sich auch mit allen den abendländischen Glaubensfragen, Synodalsymbolen und Relationen der Glaubensregel, worin sich das Glied von der Auferstehung Christi findet, und dasselbe die Zeitbestimmung „am dritten Tage" enthält[137]). Nur unter

[135]) In einigen morgenländischen Taufsymbolen (dem Antiochenum, dem cyprischen Taufsymbol, dem Nicaeno-Constantinopolitanum und dem Nestorianum) werden geradezu aus 1 Cor. 15, 4 die Worte κατα τας γραφας zum Gliede von der Auferstehung Christi hinzugefügt. Dieselben Worte hat auch Basilius der Grosse in sein Symbol aufgenommen. Hier kann das angeführte Glied überhaupt als aus der paulinischen Stelle und aus Matth. 16, 21. 17, 23 und 20, 19 zusammengesetzt bezeichnet werden.

[136]) „*Tertio die*" findet sich in Augustins „Sermo 212. In tradit. Symb." und in seiner Schrift „De fide et Symb.", in der „Explan. Symb. ad init." im Cod. Bob.-Vatic. an einer Stelle (s. „Quellen" II, 53), in Eusebius von Vercellis Ep. II, n. 5 (Migne Patrol. T. XII p. 951) und in Leos des Grossen ep. 124 n. 6 und 165 n. 7 ed. Ball. „*Die tertio*" finden wir in Augustins „Serm. 214. In tradit. Symb.", in der „Enarr. Pseudo-Athan. in Symb." und in Leo des Grossen ep. 35 n. 1 ed. Ball. — Gregorius von Tours sagt in seinem Symbol: „*Die tertia.*"

[137]) Auch an den einzelnen Stellen bei abendländischen Verfassern, wo entweder das Glied von der Auferstehung (vollständig oder ohne „*a mortuis*") citirt wird, oder doch Worte gebraucht werden, die auf ihm ruhen oder auf dasselbe zurückgehen

den nicht wenigen abendländischen Privatsymbolen, worin das so eben Angeführte der Fall ist, giebt es ein Paar, in denen die Zeitbestimmung wie in fast allen griechischen Symbolen dem Verbum nachfolgt, nämlich das Glaubensbekenntniss des Häretikers Pelagius („*resurrexit tertia die*“) und das Glaubensbekenntniss des römischen Bischofs Pelagius des Ersten (550—560) in seinem Briefe an den fränkischen König Childebert („*resurrexisse tertia*“ oder „*tertio die*“)[138]), während auch auf dem Gebiete dieser Symbole die umgekehrte Wortstellung das Gewöhnliche ist. Die Ursache davon, dass die Zeitbestimmung „*tertia die*“ im Abendlande beinahe ohne Ausnahme dem Verbum „*resurrexit*“ vorangeht, ist die, dass im Lateinischen bei der einfachsten und darum gewöhnlichsten Stellung der Wörter im Satze das Verbum allzeit ans Ende tritt, auch da, wo es das Subject in sich schliesst, und seine Complemente (näheres und entfernteres Object, Ablativ, Präposition mit ihrem Casus, Adverbium) ihm vorangestellt werden. Die griechische Wortstellung in den beiden angeführten lateinischen Privatsymbolen steht ohne Zweifel in Zusammenhang mit dem theologisch-speculativen, gräcisirenden Character derselben und ihrer damit verbundenen Abhängigkeit von den griechischen Symbolen. Wie sehr aber die Abendländer daran gewöhnt waren, „*tertia die resurrexit*“ zu sagen, geht daraus hervor, dass diese Wortstellung in den meisten lateinischen Privatsymbolen desselben Characters, die das ganze Glied von der Auferstehung Christi oder die beiden ersten ersten Bestandtheile desselben enthalten[139]), beibehalten ist.

Das Glaubensbekenntniss des Marcellus steht nun auch in Bezug auf die Wortstellung im Gliede von der Auferstehung Christi nicht auf

(auf das ganze oder auf seine beiden ersten Bestandtheile), wie z. B. an der Stelle: „Num ergo placet, ut homines (bei der Taufe) non (respondeant) de *tertiæ diei resurrectione*“ in Augustins Schrift „De fide et operibus“ n. 14 folgt, so viel ich weiss, das Verbum stets auf die Zeitbestimmung.

138) S. das Glaubensbekenntniss Pelagius des Ersten in Garniers „Auctarium Theodoreti, Dissert. IV de V Synodo generali“ n. 12, Theod. Opp. T. 5 p. 593 ss. ed. Nösselt et Schulze, und in Desselben „Dissertationes in librum diurnum Romanorum Pontificum“, Diss. II p. 28, Migne Patrol. T. CV. p. 141 ss.

139) Das zweite und vierte Glaubensbekenntniss des Damasus, die Glaubensbekenntnisse des Julianus von Eclanum, des Gregorius von Tours und Gregors des Grossen, das Athanasianum und ein (irrthümlich) Eusebius von Vercelli zugeschriebenes mit dem Athanasianum verwandtes Symbol (Migne Patrol. T. XII p. 697).

Seiten der morgenländischen, sondern der abendländischen Symbole (τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρων). Und es gleicht hierin allen griechischen Texten des älteren und jüngeren römischen Symbols (s. ob. S. 5 —27) und allen griechischen Texten des bekanntlich dem Abendlande angehörigen Athanasianums mit Ausnahme eines einzigen, dessen Urheber der Wortstellung in dem Taufsymbol seiner Kirke, dem Nicänum, gefolgt ist (s. ob. S. 71 f., Anm. 131). Hieraus folgt, dass es abendländischen Ursprungs sein muss. Dass die Zeitbestimmung auch in einem Paar morgenländischen Symbolen dem Verbum vorangeht, darf hiegegen nicht eingewendet werden, da diese Wortstellung bei dem einen, dem Glaubensbekenntniss Basilius des Grossen, durch einen Grund hervorgerufen worden ist (s. ob. S. 71 f.), der bei Marcells Symbol nicht stattgefunden haben kann, und bei dem anderen, dem Antiochenum, wahrscheinlich vom lateinischen Uebersetzer herrührt. Die griechischen Texte abendländischer Symbole haben mit Ausnahme eines einzigen (s. Anm. 131) im Gliede von der Auferstehung Christi die lateinische Wortstellung. Ebenso haben die lateinischen Texte morgenländischer Symbole, einige wenige Ausnahmen abgerechnet (s. Anm. 131), hier die griechische Wortstellung. Wie darum die Wortstellung „*resurrexit tertia die*“ im Allgemeinen[140]) eins der Kennzeichen davon ist, dass die lateinischen Symbole in denen sie sich findet, der griechischen Kirche angehören, so ist auch die Wortstellung *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀναστάντα* im Allgemeinen[140]) eins der Kennzeichen davon, dass die griechischen Symbole, in denen wir sie antreffen, lateinisch-kirchliche sind.

Auch der Umstand, dass Marcellus im dritten Gliede des zweiten Arti-

[140]) Nur im Allgemeinen, da es, wie wir gesehen haben, ein Paar ursprünglich lateinische Symbole giebt (das des Häretikers Pelagius und das des römischen Bischofs Pelagius des Ersten), worin sich die griechische, und ein ursprünglich griechisches Symbol (das Basilius des Grossen) oder auch zwei solche Symbole (das genannte und das Antiochenum), worin sich die lateinische Wortstellung findet. Diese finden wir auch noch in den Worten: *Και ὁτι τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἐμελλεν ἀναστησεσθαι* bei Just. Mart. Dial. c. Tryph. n. 107 und in den Worten: *ὁ ἐμος κυριος, εἰ και απεθανεν, δἰ οἰκονομιαν ἀπεθανεν, ἀλλα δια τριων ἡμερων ἀνεστη* in dem von Dressel aus einem Cod. Vatic. herausgegebenen Mart. S. Ign. (Patrr. apost. Opp. p. 369 ed. Dress.), ohne Zweifel weil Justin und der der Verfasser dieses Martyriums, gleich den neutestamentlichen Verfassern a. d. ob. S. angef. Stt., hervorheben wollten, dass Christi Auferstehung sehr bald auf seinen Tod folgte.

kels die Zeitbestimmung vor das Verbum gestellt hat (*τον ἐπι Ποντιου Πιλατου σταυρωθεντα*), kann dafür angeführt werden, dass sein Glaubensbekenntniss ein abendländisches ist. In allen den morgenländischen Glaubensbekenntnissen, die in dem angeführten Gliede die Zeitbestimmung *ἐπι Ποντιου Πιλατου* haben [141]), dem Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41, dem antiochenischen Taufsymbol, dem cyprischen Taufsymbol bei Epiphanius, dem Nicaeno-Constantinopolitanum und dem Nestorianum, wird nämlich diese Zeitbestimmung hinter das Participium gestellt [142]). Und dieselbe Wortstellung findet sich auch bei den morgenländischen Verfassern an einer Menge Stellen, wo das Participium oder das Tempus finitum eines Verbums, das Christi Leiden ausdrückt, mit der Zeitbestimmung *ἐπι Ποντιου Πιλατου* verbunden ist [143]), während die umgekehrte Stellung bei denselben Verfassern sehr selten und nur da angetroffen wird, wo entweder die gewöhnliche aus einem oder dem andern Grunde nicht wohl beibehalten werden konnte, oder die Rede etwas gekünstelt ist [144]). Dagegen steht die Zeitbestimmung

[141]) Dass nicht alle sie haben, darüber s. ob. S. 48 Anm. 84.

[142]) *Και σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου* Constitt., „*et crucifixus sub Pontio Pilato*“ Antioch., *σταυρωθεντα τε ὑπερ ἡμων ἐπι Ποντιου Πιλατου* Cypr. und Nic.-Const., *και σταυρωθεντα ἐπι* eg. *ἐν ἡμεραις Π. Π.* Nest.

[143]) *Ἀληθως ἐδιωχθη ἐπι Ποντιου Πιλατου* Ign. ad. Trall. c. 9 kürz. Rec., *ἐσταυρωθη και ἀπεθανεν ἐπι Π. Π.* a. ders. St. läng. Rec.; — *τον σταυρωθεντα λεγεις ἐπι Π. Π.* das von Ruinart herausgegebene griechische Martyrium S. Ignatii, „crucifixum dicis sub Pontio Pilato“ und „crucifixum dicis a P. P.“ die beiden von Usher herausgegebenen lateinischen Uebersetzungen des Mart. S. Ign.; — *Ἰησουν Χριστον τον σταυρωθεντα ἐπι Π. Π.*, *ἐπι ὀνοματος δε Ἰ. Χ. του σταυρωθεντος ἐπι Π. Π.*, *σταυρωθεντος ἐπι Π. Π.* Just. Mart. Apol. I c. 13 und 61, Apol. II c. 8 und Dial. cum Tryph. c. 85; — *ἐν τῳ ὀνοματι Ἰ. Χ., του σταυρωθεντος ἐπι Π. Π., ὁ παθων ἐπι Π. Π.*, „qui passus est sub P. P.“, „et passus sub P. P.“ Iren. adv. haeress. 2, 32, 4. 3, 12, 9 und 3, 4, 2; — *του σταυρωθεντος ἐπι Π. Π. και Ἡρωδου, τον σταυρωθεντα ἐπι Π. Π.* Constitt. apost. 6, 30, 5 und 7, 23, 1.

[144]) S. die Stelle: *ἀληθως ἐπι Ποντιου Πιλατου και Ηρωδου τετραρχου καθηλωμενον ὑπερ ἡμων ἐν σαρκι* Ignat. ad Smyrn. c. 1 kürz. Rec. (Die längere hat *ἀληθως* nach *ἐν σαρκι* gestellt: *και ἐπι — ἐν σαρκι ἀληθως*), wo offenbar die Complemente *ὑπερ ἡμων ἐν σαρκι* (*ὑ. ἡ. ἐ. σ. ἀληθως*) verhindert haben, dass *ἐπι Π. Π. και Ἡ. τετραρχου* nach *καθηλωμενον* gestellt wurde; ferner die Stelle: *και προς των χριστοκτονων Ἰουδαιων ἐπι Ποντιου Πιλατου ἡγεμονος και Ἡρωδου βασιλεως και σταυρον ὑπομειναντι*

„*sub Pontio Pilato*“ in einer Reihe abendländischer Taufsymbole, sowie in Gregor des Grossen Privatsymbol vor „*crucifixus est*“ [145]). Marcellus's Symbol hat in Bezug auf die Stellung der Zeitbestimmung *ἐπι Ποντιου Πιλατου* ein Seitenstück in dem griechischen Texte des kürzeren, älteren römischen Symbols im „Psalterium Æthelstani“, indem das dritte Glied des zweiten Artikels auch hier *τον ἐπι Ποντιου Πιλατου σταυρωθεντα και ταφεντα* lautet.

3. I den morgenländischen Tauf-, Synodal- und Privatsymbolen und Relationen der Glaubensregel, die das Glied von der Himmelfahrt

Ign. ad Magnes. c. 11 läng. Rec., wo *και σταυρον ὑπομειναντι* auf *ἐπι — βασιλεως* folgt, weil es nachdrücklich ans Ende gesetzt werden sollte (darüber, dass Satztheile, auf denen der Nachdruck liegen soll, bisweilen auch ans Ende gesetzt werden, s. Winer, Gramm. des neutest. Sprachidioms S. 631 Aufl. 5); — endlich die Stelle *τῳ ἐπι Ποντιου σταυρωθεντα Πιλατου* in Sym. Metaphrastes's Mart. S. Ign. c. 6, wo die Ausdrucksweise gekünstelt ist.

145) Die Taufsymbole sind: das altrömische im Cod. Laud. und im „Psalt. Æthelst.“, das von de Rubeis in seiner Schrift „Disertationes duæ: Prima de Turrannio seu Tyrannio Rufino, Monacho et Presbytero: Altera de vetustis liturgicis aliisque sacris Ritibus, qui vigebant olim in aliquibus Forojuliensis Provinciæ Ecclesiis“ p. 242 und 249 aus einem „in Tabulario insignis Capituli Civitatis Austriæ seu Forojulii“ aufbewahrten Manuscript mitgetheilte, das turinische, das ravennatische, das von mir „Quellen“ II, 134 aus zwei Wiener Handschriften herausgegebene, endlich das in der „Enarr. Pseudo-Athan. in Symb.“ Vgl. auch noch die Worte: „Credimus itaque in eum, *qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus*“ in Augustins Schrift „De fide et Symbolo“ n. 11, die Worte: „qui filius Dei et virginis, homo Christus Jesus, pro nostra salute *sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus*“ an einer Stelle, die ich in diesem Augenblicke nicht anzugeben vermag, die Worte: „*sub Pontio Pilato passus est et sepultus*“ in der „Explan. Symb. ad init.“ des Ambrosius, „Quellen“ II, 57, und die Worte: „*Sub Pontio* ergo *Pilato passus est*“ und „qui vere *sub Pontio Pilato* pro salute mundi *passus est* Christus“ in Nicetas von Romatianas oder Aquilejas „Explan. Symb.“ Im Privatsymbol Gregors des Grossen lautet das dritte Glied des zweiten Artikels: „*et sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus*“.

In einer noch grösseren Reihe von abendländischen Tauf- und Privatsymbolen (sammt in Tertullians Relation der Glaubensregel in „De vel. virgg.“) steht jedoch, wie in den morgenländischen Taufsymbolen, worin sich *ἐπι Ποντιου Πιλατου* findet, und an den ob. Anm. 143 angeführten Stellen bei griechischen Verfassern, die Zeitbestimmung nach dem Verbum. Wir finden diese Wortstellung insbesondere in allen den Tauf- und Privatsymbolen, worin das dritte Glied des zweiten Artikels „*passus*“ oder „*passus est sub Pontio Pilato, crucifixus*“ etc. (Dam. 2 und 4: „*passum sub Pontio Pilato, crucifixum*“) lautet.

Christi enthalten, und an den Stellen bei morgenländischen Verfassern, wo die Himmelfahrt genannt wird, wird von ihr meist das Verbum ἀνερχεσθαι (ἀνελθοντα, ἀναληλυθεναι κ. τ. λ.), hinaufgehen, sammt dem Substantivum ἀνελευσις, Hinaufgang[146]), oft auch das Verbum ἀναλαμβανεσθαι (ἀναληφθεντα κ. τ. λ.), hinaufgenommen werden, und das Substantiv ἀναληψις, Hinaufnahme[147]), aber nur sehr selten, nur ausnahmsweise das Ver-

146) Ἀνερχεσθαι (ἀνελθοντα, ἀναληλυθεναι] finden wir im Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41, im jerusalemischen Taufsymbol bei Cyrillus, im Nicaenum, im cyprischen Taufsymbol bei Epiphanius, im Nicaeno-Constantinopolitanum, in dem längeren Taufsymbol des Epiphanius und in der Ἑρμ. εἰς το Συμβ.; ferner im Antioch. 1 und 3; sodann in dem gegen Noët gerichteten Bekenntniss der smyrnensischen Presbyter bei Epiphanius Pan. haeres. 56 (bei Hippolytus, Ctr. Noët. c. 2 fehlt die Himmelfahrt), in dem Glaubensbekenntnisse Lucians des Märtyrers (Antioch. 2), in dem auf dem caesareensischen Taufsymbol ruhenden und dem nicaenischen Concil vorgelegten Glaubensbekenntniss des Eusebius von Caesarea, in dem Athanasius beigelegten Bekenntniss περι της σαρκωσεως του θεου λογου („Quellen" I, 154), in den Glaubensbekenntnissen des Arius und des Charisius, weiter in den Relationen der Glaubensregel in Constitt. apost. 6, 11, in der Σωτηρια συντομος des Gregorius von Nazianz (s. ob. Anm. 129), in dem Aufsatz des Epiphanius περι πιστεως am Schlusse seines Panarion und in der Macarius von Jerusalem zugeschriebenen Betrachtung der Geschichte Christi von der Menschwerdung an bis zur Wiederkunft zum Gericht in der „Historia concilii Nicaeni" des Gelasius von Cyzicus; endlich bei Justinus Martyr in der Apolog. I c. 21. 31. 42. 46. 50 und im Dial. cum Tryph. c. 108, in Constitt. apost. 5, 19, 6, wo ein Bruchstück der Glaubensregel angeführt wird, und in Cyrillus von Jerusalems Katech. IV n. 14. — Das Substantiv ἀνελευσις kommt von der Himmelfahrt drei Mal bei Justinus Martyr vor, Apol. I c. 26 und Dial. cum Tryph. c. 39 und 87.

147) Ἀναλαμβανεσθαι und ἀναληψις werden gebraucht in der Basilius dem Grossen zugeschriebenen, auf einem mit dem längeren Taufbekenntnisse des Epiphanius und der Ἑρμ. εἰς το Συμβ. verwandten Taufsymbol ruhenden Auslegung des Nicänums („Quellen" II, 6); — ferner im Antioch. 4, in der Ἐκθεσ. μακροστ., im Philippopolit. („*receptus est*"), Sirm. 1 und 3, Nicen., Seleuc. und Constant. von 360; — weiter in dem apostolischen Glaubensbekenntniss nach Alexander von Alexandriens Mittheilungen in seinem Briefe an Alexander von Constantinopel, wo ἀναληφθεις wohl auf das Taufbekenntniss der alexandrinischen Kirche zurückgeht (doch hat Arius in seinem Bekenntniss ἀνελθοντα), in dem Glaubensbekenntniss des Johannes von Jerusalem („Quellen" I, 186 und 189 Anm. 24) und in dem Glaubensbekenntniss in der Gregorius Thaumaturgus beigelegten Schrift Ἡ κατα μερος πιστις; — sodann in den Relationen der Glaubensregel bei Irenäus adv.

bum ἀναβαινειν (ἀναβηναι, ἀναβεβηκεναι), hinaufsteigen, und das Substantivum ἀναβασις, Hinaufsteigung[148]), gebraucht.

haeress. 1, 10, 1 (και την ἐνσαρκον εἰς τους οὐρανους ἀναληψιν κ. τ. λ.) und 3, 4, 2 („*et in claritate receptus*"), bei Origenes „De principiis" Lib. I Praef. § 4 ss. („*assumtus est*") und in der dem Hippolytus beigelegten Schrift Περι χαρισματων oder Constitt. apost. 8, 1. 2; — endlich in dem Test. XII. Patrr. C. IV (Test. Levi) n. 18 (ἑως ἀναληψεως αὐτου), bei Irenaeus adv. haeress. 3, 16, 8 (δια την ἐνσαρκον ἀναληψιν αὐτου) und 4, 33, 13 („quoniam illuc *assumtus est,* unde et descendit"; „quae post *assumtionem* ejus facta est"), in der Schrift des Hippolytus „Contra Noët." c. 18 (ἀναλαμβανεται εἰς οὐρανους; der Schluss dieser Schrift enthält eine Art Relation der Glaubensregel), in Constitt. apost. 5, 7, 18, wo wir ebenfalls eine Art Relation der Glaubensregel finden (ἀνεληφθη — εἰς τον οὐρανον προς τον ἀποστειλαντα αὐτον) und 7, 39, 3 (τα περι ἀναληψεως) und in der Ueberschrift über Cyrillus von Jerusalems Katech. IV n. 13 und 14 und über mehrere Homilien des Chrysostomus (Περι ἀναληψεως; Εἰς την ἀναληψιν του κυριου κ. τ. λ.). Der Himmelfahrtstag hiess im Orient ἡ ἑορτη της ἀναληψεως und ἀναληψις Constitt. apost. 5, 19, 6. 20, 2 und 8, 33, 2 (vgl. auch den Ausdruck ἡ ἀναληψιμος ἑορτη in Socr. hist. eccl. VII, 26). — Ἀναλαμβανεσθαι und ἀναληψις in den morgenländischen Symbolen und bei den morgenländischen Verfassern schliesst sich übrigens an die Stellen der heiligen Schrift an, an denen die Himmelfahrt Christi mit diesen Wörtern bezeichnet wird, Mark. 16, 19. Apg. 1, 2. 11. 23, 1 Tim. 3, 16 und Luk. 9, 51. (Vgl. auch die Stellen über die Himmelfahrt des Elias und Henoch, von der ebenfalls ἀναλαμβανεσθαι gebraucht wird, 1 Kg. 2, 11. Sir. 48, 19. 49, 14 und 1 Makk. 2, sammt dem Titel der pseudepigraphischen Schrift Ἀναληψις Μωϋσεως).

148) Ἀναβαινειν und ἀναβασις wird von der Himmelfahrt Christi, soweit mir bekannt, nur gebraucht in einem Privatsymbol, dem Basilius des Grossen (ἀνεβη τε εἰς οὐρανους oder εἰς τους οὐρανους), in Cyrillus von Jerusalems Katech. IV n. 13 und 14 (ἀνεβη παλιν εἰς τους οὐρανους, ἀναβεβηκεν εἰς τον οὐρανον, ὁ ἀναβας) und in einem trinitarischen und christologischen Bekenntniss in der Gregorius Thaumaturgus beigelegten Schrift Ἡ κατα μερος πιστις (Ὁμολογουμεν — την εἰς οὐρανον ἀναβασιν). Vgl. noch die Worte: Και, ἀνελθων ἐκ του ᾁδου, ἐσται ἀναβαινων ἐπι γης εἰς οὐρανον im Test. XII Patrr. C. XII (Test. Benj.) n. 9, die Worte: και ἀναβαντος εἰς τον οὐρανον bei Just. Mart. Dial. c. Tryph. n. 85 und den Titel der pseudepigraphischen Schrift Ἀναβατικον Ἡσαΐου. — Das „*et in coelos ascendit*" im Antiochenum ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht Uebersetzung von ἀναβαντα, sondern von ἀνελθοντα, indem der lateinische Uebersetzer dieses Wort durch das in den lateinischen Symbolen von der Himmelfahrt fast allgemein gebrauchte wiedergab. Dasselbe haben wenigstens alle lateinischen Uebersetzer des Nicaeno-Constantinopolitanums ohne Ausnahme (s. Walch, a. a. O. p. 80 ss.), sowie auch die lateinischen

Dagegen wird in beinahe allen abendländischen Taufsymbolen von der Himmelfahrt Christi das dem Verbum ἀναβαινειν entsprechende „*ascendere*“ gebraucht. Und desselbe geschieht auch in dem Symbol des ersten toletanischen Concils, in beinahe allen den abendländischen Privatbekenntnissen, die das Glied von der Himmelfahrt enthalten, in den abendländischen Tauffragen, worin dieses Glied angeführt wird und an beinahe allen den Stellen bei abendländischen Verfassern, wo es angeführt wird, oder wo davon die Rede ist, dass Christus zum Himmel aufgefahren sei. Nur ein Taufsymbol, das in „Serm. de Symb. ad Catech.“ 2, 3 und 4 und in „Contra Judæos etc. de Symb. Serm.“ ausgelegte, ein nordafrikanisches, drei Privatsymbole, das zweite und vierte von den vier Damasus von Rom beigelegten und die „Confessio“ des Patricius (Migne Patrol. T. LIII, p. 801 s.) und eine Stelle in des jüngeren Arnobius „Conflictus de Deo trino et uno“ Lib II c. 26 (Mign. ebds. p. 308[149]) haben die dem Verbum ἀναλαμβανεσθαι entsprechenden Verba „*assumi*“ und „*recipi*“ („*assumtus in coelum*, *assumtum in coelos*“, „*assumtum in coelis*“, „*in coelis receptum*“, „*assumptus in coelum*“). Ausserdem wird „*recipi*“ und die mit „*assumi*“ mehr oder weniger verwandten Verba „*resumi*“ „*eripi*“ und „*sufferi*“ in den Relationen der Glaubensregel bei den bei-

Uebersetzer des Symbols des Lucianus Martyr oder des Antioch. II (Hilarius von Poitiers) und des Symbols des Presbyters Charisius gethan, und ἀναβαντα findet sich sonst in keinem griechischen Taufsymbol. Mit „*ascendit*“ in der lateinischen Uebersetzung der bekenntnissartigen Stelle in der „Systatica“ des [jakobitischen] alexandrinischen Patriarchen verhält es sich ohne Zweifel wie mit denselben Worten in Cassians lateinischer Uebersetzung des Antiochenums). — Uebrigens schliessen sich ἀναβαινειν und ἀναβασις an den angeführten Stellen in ähnlicher Weise an die neutestamentlichen Stellen Eph. 4, 8—10, Ps. 67 (68), 19 LXX (Ἀναβας εἰς ὑψος — το δε ἀνεβη — ἀναβας) und Joh. 3, 13 (οὐδεις ἀναβεβηκεν εἰς τον οὐρανον κ. τ. λ.; vgl. auch Ps. 46 [47], 6 LXX: ἀνεβη ὁ θεος), wie ἀναλαμβανεσθαι und ἀναληψις sich an die in Anm. 147 angef. biblischen St. anschliessen.

Ausser mit den besprochenen Worten wird die Himmelfahrt auch noch bezeichnet durch ἀνιεναι εἰς τον οὐρανον (Just. Mart. Apol. I, 51; vgl. auch ἀνιοντι in Cyr. von Jerusalems Katech. IV n. 13) und ἀνοδος, „*reditus*“ (Ant. 4, Ἐκθ. μακροστ., Philippopolit. („*post reditum*“), Sirm. 1, Athan. Glaubensbekenntniss in in seiner Ἐκθ. πιστ. und die von Suic. in seinem Thes. unter ἀνοδος angef. Stt.

149) An einer anderen Stelle, Lib. II c. 12, a. a. O. p. 288, braucht Arnobius „*ascendit*“.

den Nordafrikanern Tertullian und Cyprian und bei Victorinus von Petavium gefunden („*receptum in coelis*“, „*in coelis resumptum*“, „*in coelis ereptum*“, „*in coelum est ereptus*“, Tert. de vel. virgg. 1, adv. Prax. 2, de præscriptt. haerett. 13, Apolog. 21; „*in coelum — sublatus est*“, Cypr. de idol. van. 14; „*in coelos receptum*“, Vict.).

Das Taufbekenntniss des Marcellus hat nun im Gliede von der Himmelfahrt nicht eins von den beiden im Morgenlande gewöhnlichen Wörtern, sondern das Wort, das im Abendlande gäng und gebe ist, während es im Morgenlande nur ausnahmsweise und nicht in irgend einem Taufsymbol, sondern nur in einem einzigen Privatsymbol gebraucht wird (ἀναβαντα εἰς τους οὐρανους), Es steht auch in diesem Punkte mit dem griechischen Text des altrömischen Taufsymbols im „Psalterium Æthelstani“ (ἀναβαντα εἰς τους οὐρανους) zusammen, während die griechischen Texte des späteren römischen Symbols alle ἀνερχεσϑαι (ἀνελϑοντα, ἀνῆλϑεν) haben, und in den griechischen Texten des Athanasianums, theils sich ebenfalls ἀνερχεσϑαι findet (ἀνελϑων, ἀνηλϑεν; die drei ersten von den vier in Athan. Opp. ed. Maurr. T. II, p. 728 ss. abgedruckten und einer in einem Cod. Ambros.), theils ἀναλαμβανεσϑαι gefunden wird (ἀναληφϑεις, ἀνεληφϑη; der vierte von den vier a. a. O. abdgedruckten und einer in einem Cod. Ven.). Da alle diese Texte, mit Ausnahme vielleicht des Textes des späteren römischen Symbols im Cod. Sangall. und Cantabr., Uebersetzungen aus dem Lateinischen sind, so haben die Verfasser dieser Uebersetzungen das „*ascendit*“ ihrer abendländischen Originale durch die Worte wiedergegeben, mit denen die Himmelfahrt in den morgenländischen Symbolen gewöhnlich bezeichnet wird.

4. Das letzte Glied des zweiten Artikels beginnt in den morgenländischen Tauf-, Privat- und Synodalsymbolen und Relationen der Glaubensregel sammt an den Stellen bei morgenländischen Verfassern, wo auf dasselbe gezielt, oder sein Inhalt angeführt wird, bald mit και παλιν ἐρχομενον[150]) oder και ἥξοντα παλιν[151]) oder παλιν

[150]) So im Taufsymbol in Constitt. 7, 41, im Antiochenum „*et iterum veniet*“, in dem cyprischen Taufsymbol bei Epiphanius, im Nicaeno-Constantinopolitanum und im Nestorianum; ferner im Antioch. 1 bei Athan. „de Synodis“ n. 22, im Antioch. 3 und im Seleuc. bei Epiph. Pan. haeres. 73 n. 25, Socr. hist. eccl. II, 40 und in der lat. Uebers. des Epiph. Schol. („*et iterum venturum*“; Coleti, SS. Concilia T. II

ἐρχομενον[152]), bald mit *και ἐρχομενον*[153]), oder *και ἐλευσομενον*[154]) oder *ἐρχομενον τε*[155]), bald endlich bloss mit *ἐρχομενον*[156]) oder *ἐρχομενος, ἐλευσομενος, „venturus“*[157]). Nur in einem einzigen Symbol, dem Basilius des Grossen, beginnt das

p. 917); sodann im Glaubensbekenntniss des Presbyters Charisius und im Glaubensbekenntniss des Arius; endlich bei Iren. adv. haeress. 3, 16, 6: „*et rursus venturus in gloria*“ und in Constitt. apost. 6, 30, 5: *και παλιν ἐρχομενον ἐπι συντελειᾳ του αἰωνος κ. τ. λ.*

151) So in dem auf dem Taufsymbol der cäsareensischen Kirche ruhenden und dem nicänischen Concil vorgelegten Glaubensbekenntniss des Eusebius von Cäsarea. Vgl. noch *ἡξειν δε παλιν μετα της ἐνδοξου αὐτου παρουσιας* in der *Σωτηρια συντομος* des Gregor von Nazianz.

152) So im Seleuc. bei Athan. „de Synodis“ n. 29. Vgl. auch noch Just.·Mart. Apol. I, 32: *προσδοκησουσιν παλιν παραγενησομενον*, I, 50: *παλιν μετα δοξης παραγενησεται*, Dial. cum Tryph. 35: *ἐν τῃ παλιν αὐτου γενησομενῃ ἐν δοξῃ παρουσιᾳ* und 52: *τα ἐθνη — παλιν — παραγενησομενον προσδοκησει* und Ign. ad Smyrn. 3 läng. Rec.: *συν αὐτῃ τῃ — σαρκι — παλιν ἐρχομενος*, sowie auch Constitt. apost. 8, 12, 17: *και της μελλουσης αὐτου δευτερας παρουσιας, ἐν ᾑ ἐρχεται μετα δοξης και δυναμεως* und Just. Mart. Apol. I, 51: *την δευτεραν* (*παρουσιαν*), *ὁταν μετα δοξης ἐξ οὐρανων παραγενησεσθαι κεκηρυκται.*

153) So in dem jerusalemischen Taufsymbol bei Cyrillus, im Nicänum und im Armeniacum („*and that He shall come*“) und ferner im Antioch. 1 bei Socr., hist. eccl. 2, 10, und Niceph., hist. eccl. 10, 5, in der *Ἐκθ. μακροστ.* und im Sirm. 1, sowie auch in dem Bekenntniss der smyrnensischen Presbyter gegen Noët bei Hipp. ctr. Noët. n. 1.

154) So im Sirm. 3.

155) So im Nicenum. — Vgl. auch noch Iren. adv. haeress. 1, 10, 1: *και την ἐκ των οὐρανων παρουσιαν αὐτου* und 3, 16, 8: *ὁς και — ἐλευσεται*, Constitt. apost. 5, 19, 6: *ὁς και ἐλευσεται*, Just. Mart. Apol. I, 51: *ὁς δε και ἐξ οὐρανων μετα δοξης παραγενεσθαι μελλει*, Hipp. ctr. Noët. n. 18 Schluss: *και ζωντων και νεκρων παραγινεται κριτης*, Ignat. ad Magnes. 11 läng. Rec.: *και ἐρχομενῳ κ. τ. λ.*, Macarius von Jerusalem in Gelasius von Cyzikus's „Hist. Conc. Nic.“: *ὁν και ἡξειν προσδοκωμεν* und Johannes von Jerusalems Bekenntniss: *και ὁτι ἐλευσεται κ. τ. λ.*

156) So in Epiphanius's längerem Taufsymbol, in der *Ἑρμ. εἰς το Συμβ.* und in dem Bekenntniss der smyrnensischen Presbyter gegen Noët bei Epiphanius, Pan. haeres. 57, n. 1.

157) So in der Basilius dem Grossen zugeschriebenen Auslegung des Nicaenums („Quellen“ II, 6), im Const. von 360, im Philippopolit. und bei Iren. adv. haeress. 3, 4, 2.

Schlussglied des zweiten Artikels mit ὅθεν ἔρχεται. Meistens setzten die Morgenländer dieses Glied einfach durch die Conjunction και (ausnahmsweise auch durch τε) in Verbindung mit dem vorangehenden Gliede (dem Gliede von dem Sitzen Christi zur Rechten des Vaters oder, wie das Antiochenum, dem Gliede von der Himmelfahrt Christi), seltener liessen sie es verbindungslos auf dasselbe folgen, und in dem ersteren Falle bezeichneten sie das Kommen Christi zum Gericht am Häufigsten durch Hinzufügung von παλιν zum Verbum „kommen" als ein Wiederkommen, eine Wiederkunft, öfter doch auch einfach als ein Kommen, während sie in dem letzteren Falle in der Regel das blosse ἔρχεσθαι und nur ausnahmsweise παλιν ἔρχεσθαι gebrauchten (s. Anm. 150—157). Ebenso knüpften sie das letzte Glied des zweiten Artikels nur ganz ausnahmsweise durch ὅθεν an das vorletzte.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit dem Schlussgliede des zweiten Artikels auf dem Gebiete der abendländischen Symbole. In allen den vielen abendländischen Taufsymbolen, vielleicht mit Ausnahme eines einzigen[158]), sowie in den abendländischen Tauffragen, die dieses Glied enthalten, mit einer Ausnahme[159]), wird nämlich dasselbe mit dem vorangehenden Gliede oder den beiden vorangehenden Gliedern durch „*inde*" oder auch „*unde*"[160]) verbunden. Und dasselbe ist

158) Nämlich Venantius Fortunatus's, worin das Schlussglied des zweiten Artikels mit den Worten „*Iudicaturus vivos et mortuos*" citirt wird, falls nicht etwa Venantius in diesen Worten bloss eine Andeutung des genannten Gliedes gegeben haben sollte (vgl. das ob. S. 62 Anm. 114 Bemerkte). In dem Cod. S. Vict. 596 auf der Nationalbibl. zu Paris hat dasselbe den gewöhnlichen Wortlaut: „*inde venturus judicare vivos* et *mortuos*". Doch gehört in diesen Worten „*inde venturus judicare*" ohne Zweifel dem Abschreiber an, der auch in anderen Punkten sich erlaubt hat die Worte zu verändern, womit Venantius die einzelnen Glieder des Symbols citirt hat. Der Mangel von „*inde*" in „De Symb. serm. ad Catech." 2 und in „Contra Judaeos etc. serm. de Symb." rührt von freier, ungenauer Citation her, da „De Symb. serm. ad Catech." 3 und 4 das Wort haben.

159) Nämlich in den Glaubensfragen im „Sacramentarium Gallicanum", in der Schrift des Pirminius „De libris canonicis" und im Missale Monasterii Gellonensis". Was die Ausnahme betrifft, so s. weiter unt. S. 84 Text.

160) „*Unde*", ὅθεν finden wir jedoch nur in dem altrömischen Taufsymbol im Cod. Laud. und im „Psalt. Æthelst." Vgl. indess auch noch Anm. 162.

auch der Fall in einigen Privatsymbolen [161]), im Athanasianum („*inde venturus*“ etc.) und in dem Glaubensbekenntniss der altirischen Kirche im „Antiphonarium Benchorense“, wo jedoch das Glied von dem Kommen Christi zum Gericht mit dem sonst nicht vorkommenden „*exinde*“ beginnt („*exinde venturum*“ etc.) [162]). Ausdrucksweisen ohne „*inde*“ oder „*unde*“ kommen im Abendlande nur da vor, wo es nicht darauf ankommt das in Rede stehende Glied wörtlich oder genau anzuführen: in einer Reihe von Privatsymbolen und Relationen der Glaubensregel [163]), sowie an einzelnen Stellen bei abendländischen Verfassern [164]); und das dem griechischen και παλιν entsprechende lateinische „*et iterum*“ kommt nur ein einziges Mal vor, nämlich in den Tauffragen, die nach den „Acta S. Savini, Episcopi et Martyris“ bei der Taufe eines Venustianus gebraucht worden sein sollen („*Et iterum venturus est judicare vivos et mortuos et seculum per ignem?*“). Wir können sagen, dass es mit zu dem abendländischen Symboltypus gehört, dass es einen Zug in demselben gebildet habe, das Kommen Christi zum Gericht als ein Kommen von dem Orte zu bezeichnen, wo er sitzt, oder auch, wohin er aufgefahren ist, und wo er sitzt, und also in dem letzten Gliede des

161) Nämlich in der zweiten und dritten Glaubensformel des Damasus („*inde venturum*“ etc.), in dem Glaubensbekenntniss Gregors des Grossen und in Alcuins „Confessio fidei“.

162) Vgl. auch noch das „*unde venturus est*“ etc. in den von Facundus von Hermiane in occidentalisirter Gestalt angeführten zwei ersten Artikeln des Nicaeno-Constantinopolitanums.

163) Nämlich in Auxentius von Mailands Glaubensbekenntniss („*venturum*“ etc.), in Pelagius's Glaubensbekenntniss („*venturus est* ad judicium vivorum et mortuorum“), in dem Glaubensbekenntniss des Julianus von Eclanum („Quem venturum credimus ad vivos et mortuos judicandos“), in Gennadius von Massilias Schrift „De dogmatibus ecclesiasticis“ („Quod autem diximus in Symbolo, in adventu Domini vivos ac mortuos judicandos“), bei Fulgentius von Ruspe in dessen Schrift „De fide ad Petrum“ („qua — carne — etiam venturus est“ etc.), in Gregorius von Tours's Glaubensbekenntniss („*venturum* ac judicaturum“ etc.), in dem Glaubensbekenntniss des römischen Bischofs Pelagius des II („sicut ascendit in coelis, ita venturum“ etc.) und in der Eusebius von Vercelli beigelegten „Confessio de S. Trin.“ („exspectatus in finem sæculorum judex omnium vivorum et mortuorum“).

164) Nämlich bei Hilarius „De Trinitate“ Lib. VII. c. 6 („qui vivorum judex est et mortuorum“) und bei Arnobius „Conflictus de Deo trino et uno“ Lib. II c. 12 („cum eo venturus est judex“).

zweiten Artikels auf das Glied vom Sitzen zur Rechten des Vaters oder auch auf dieses Glied und auf das Glied von der Himmelfahrt zurückzuweisen, in der Regel demonstrativisch („*inde*"), bisweilen relativisch („*unde*").

Wie sehr die Abendländer daran gewöhnt waren, das Schlussglied des zweiten Artikels mit dem vorletzten oder mit dem vorletzten und drittletzten Gliede desselben durch „*inde*" oder „*unde*" zu verbinden, wie sehr dieses „*inde*" oder „*unde*" bei ihnen zum Symboltypus gehörte, davon zeugen die Thatsachen, dass nicht wenige lateinische Uebersetzer des Nicänums und nicht wenige Abschreiber lateinischer Uebersetzungen dieses Symbols bald (meist) das erste, bald (bisweilen) das zweite von den beiden angeführten Wörtern zu dessen „*venturus judicare vivos et mortuos*" hinzugefügt[165]), und dass einzelne Uebersetzer des Nicaeno-Constantinopolitanums und des Glaubensbekenntnisses des Presbyters Charisius und einzelne lateinische Abschreiber dieser beiden Symbole das „*et iterum*", womit in ihnen das Glied vom Kommen Christi zum Gericht beginnt, in „*inde*" oder „*unde*" verwandelt haben[166]). In ähnlicher

[165]) Dies haben gethan Damasus in dem lateinischen Nicänum, womit er seine Anathematismen oder seine „Conf. cath." einleitet („*venturus inde*" etc.), Rufin in seiner Uebersetzung des Nic. in der „Hist. eccl." 1, 6 („*inde venturus*" etc.), Phöbadius in seiner Uebersetzung des Nic. in der Schrift „De fide orth." Anfang: („*inde venturus est*" etc.), Vigilius von Thapsus in seiner Uebers. des Nic. in dem „Tract. de fide Nic. adv. Ariann." Anf. („*inde venturus*" etc.), sowie die Uebersetzer des Nic. im „Cod. Canonn. eccl. Afr." („*unde venturus est*" etc.), in den Acten des chalcedonensischen Concils, Act. II („*venturus inde*" etc.), in der „Prisca Canonn. translat." in den Werken Leos des Grossen T. III p. 495 ed. Ball. („*unde venturus est*" etc.), im Cod. Taurin. G. V. 26 (Sæc. VII), der die Augustin beigelegten Schriften „Contra quinque haereses" und „Altercatio cum Pascentio" enthält („*inde venturus*" etc.) und im Cod. Veron. LX (Saec. VIII; „*inde venturus* est" etc.). In der lat. Uebers. des Nic. in den Acten des chalcedonensischen Concils, Act. V, wird zu „*venturus*" aus dem Nic.-Const. „*et iterum*" hinzugefügt („*et iterum venturus*" etc.).

[166]) Dies ist geschehen in der Uebersetzung des Nic.-Const. im „Cod. Canonn. eccl. Rom.", in dem Abschnitt, der die „Canonn. Conc. Chalced." enthält („*inde venturus est cum gloria*" etc.; Opp. Leon. M. T. II p. 104 ed. Quesn. und T. III p. 219 ed. Ball.), in den Acten des chalcedonensischen Concils, Act. V, im Cod. Lucensis und Vat., von denen jener „*inde*" etc., dieser „*unde*" etc. hat, und in der Uebersetzung des Symbols des Charisius im Cod. Veron. LX („*inde venturus judicare*").

Weise hat umgekehrt einer der griechischen Uebersetzer des Athanasianums zu dem „*inde*“, *ἐκειϑεν* dieses Symbols das in den griechischen Symbolen so häufige *παλιν* hinzugefügt (*ἐκειϑεν δε παλιν ἐρχομενος κ. τ. λ.* (s. Athan. Opp. T. II p. 733 ed. Montf.).

Das Symbol des Marcellus schliesst sich nun auch in Bezug auf den im Vorangehenden besprochenen Punkt nicht an den morgenländischen, sondern an den abendländischen Symboltypus, indem das letzte Glied des zweiten Artikels in demselben *ὁϑεν ἐρχεται κριναι ζωντας και νεκρους* lautet. Die relativische Verbindung dieses Gliedes mit den beiden vorhergehenden finden wir wieder in dem altrömischen Symbol im Cod. Laud. („*unde venturus est judicare vivos et mortuos*“), in dem griechischen Text desselben Symbols im „Psalt. Æthelst.“ (*ὁϑεν ἐρχεται κριναι ζωντας και νεκρους*), in den von Facundus von Hermiane in stark verkürzter und hinsichtlich einiger Punkte occidentalisirter Gestalt angeführten zwei ersten Artikeln des Nicaeno-Constantinopolitanums („*unde venturus est*“ etc.) und in einzelnen lateinischen Uebersetzungen des Nicaenums[167]).

Zum Schluss gebe ich noch einen tabellarischen Ueberblick über die von S. 57 an besprochenen feineren Differenzen zwischen den morgenländischen und abendländischen Symbolen.

Die morgenländischen Symbole.	Die abendländischen Symbole.
I. *Και εἰς*	I. *Et in*
1. *ἑνα* (*τον*) *κυριον* (*ἡμων*),	1. *Jesum Christum (Christum Jesum, Christo Jesu)*,
2. *Ἰησουν* (*τον*) *Χριστον*,	2. *Filium (o) ejus unicum (o)*,
3. *τον υἱον αὐτου* (*του ϑεου*) *τον μονογενη* (*τον υἱον του ϑεου, γεννηϑεντα ἐκ του πατρος μονογενη*).	3. *Dominum (o, et Deum) nostrum (o).*
1. *Ἰησουν.* 2. *Χριστον.*	1. *Christum (o)* 2. *Jesum (u).* (in einigen)
(*ἑνα, τον*) *κυριον* meist ohne *ἡμων*.	*Dominum nostrum* (stets).

167) S. Anm. 165. Auch die Uebersetzung des Nic.-Const. in der Act. V des chalcedonensischen Concils im Cod. Vat. hat „*unde*“. S. die vorangehende Anm.

II. 1. *σταυρωθεντα* 2. *ἐπι Ποντιου Πιλατου.*	II. 1. *sub Pontio Pilato* 2. *crucifixus est* (in einer Anzahl).
III. 1. *ἀναστα ντα* 2. *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ* (*δια τριων ἡμερων, το τριημερον, τριημερον*) (mit einer oder höchstens zwei Ausnahmen).	III. 1. *tertia (o) die (die tertia, o)* 2. *resurrexit* (überall, mit Ausnahme zweier gräcisirender Privatsymbole).
IV. *ἀνελθοντα* und andere Formen von *ἀνερχεσθαι* (meist) *ἀναληφθεντα* und andere Formen von *ἀναλαμβανεσθαι* (oft) *ἀναβαντα* und andere Formen von *ἀναβαινειν* (ausnahmsweise).	IV. *ascendit* (mit wenigen Ausnahmen) *assumtus est* und ähnliche Verba (ausnahmsweise).
V. *και* (*ἡξοντα*) *παλιν ἐρχομενον* (meist), *παλιν ἐρχομενον* (selten), *και ἐρχομενον* (öfter; einmal *και ἐλευσομενον* und einmal *ἐρχομενον τε*), *ἐρχομενον* (bisweilen; *ἐρχομενος, ἐλευσομενος* bisweilen). *ὁθεν ἐρχεται* (nur einmal).	V. *inde venturus (est;* in der Regel) *unde venturus (est;* bisweilen) (einmal *exinde venturum).*

Hiezu kommt hinsichtlich der abendländischen Symbole, die „*catholicam*“ enthalten, noch die Differenz;

ἁγιαν, 1. *καθολικην* 2. *ἐκκλησιαν*	*sanctam* 1. *ecclesiam* 2. *catholicam* (s. ob. Anm. 41 S. 19 f.)

Ich brauche kaum hervorzuheben, wie ausserordentlich stark die S. 57—85 behandelten Punkte im Verein dafür sprechen, dass Marcellus's Glaubensbekenntniss ein abendländisches Symbol ist, oder vielmehr, wie sie dies fordern. Wenn jeder einzelne von den meisten unter ihnen[168]) für sich allein noch einen mehr oder weniger schwa-

[168]) Von allen, ausgenommen den zuerst besprochenen, die Ordnung der drei Bestandtheile des ersten Gliedes des zweiten Artikels.

chen Zweifel hieran zurücklassen kann, insofern als es doch ein und das andere morgenländische Symbol oder symbolartige Stück[169]) giebt, das hinsichtlich desselben mit Marcells Symbols übereinstimmt, so reichen doch schon alle diese Punkte zusammen dazu hin, so gut wie jeden Zweifel auszuschliessen. Denn wie sollte ein Symbol in so vielen Punkten mit einem Male eine Ausnahme von der Regel machen können?[170]) Aber hiezu kommt dann noch, dass in Bezug auf einen Punkt, den zuerst besprochenen, die Ordnung der drei Elemente des ersten Gliedes des zweiten Artikels, auf dem Gebiete der morgenländischen Symbole auch nicht einmal eine Ausnahme aufzuweisen ist. Dies macht es noch sicherer, dass das Glaubensbekenntniss des ancyranischen Bischofs ein abendländisches ist. Nehmen wir aber nun endlich hiezu noch all das ob. S. 45–57 Angeführte, was es ja, wie wir gesehen haben, schon an sich als fast undenkbar erscheinen lässt, dass Marcellus's Symbol dem Orient angehört haben sollte, so werden wir sagen müssen, dass der abendländische Ursprung dieses Symbols auch nicht dem leisesten Zweifel unterworfen sein kann.

Aber trägt nicht das Glaubensbekenntniss des Marcellus in einem Paar hervorstechenden Punkten ganz offenbar das Gepräge der morgenländischen, griechischen und nicht der abendländischen, lateinischen Symbole, und scheint es nicht deshalb, trotz alles Angeführten, zu jenen und nicht zu diesen gehören zu müssen?

[169]) Oder auch eine und die andere symbolisch klingende Stelle.

[170]) Man könnte zum Beweise dafür, dass dies doch der Fall sein könne, auf das Glaubensbekenntniss Basilius des Grossen sich berufen, das ja, merkwürdig genug, drei Ausnahmen von dem, was in den morgenländischen Symbolen Regel ist, in sich vereinigt: die Zeitbestimmung τῃ τριτῃ ἡμερᾳ vor dem Verbum „auferstehen“, ἀναβηναι im Gliede von der Himmelfahrt und ὁθεν mit dem Verbum fin. in dem Gliede vom Kommen zum Gericht. Aber, abgesehen davon, dass Marcellus's Symbol doch eine noch grössere Anzahl von Ausnahmen enthalten würde, darunter die so bedeutende, dass die Elemente des ersten Gliedes des zweiten Artikels in ihnen vollkommen occidentalisch geordnet sind, so hat die erste und wahrscheinlich auch die zweite von den drei angeführten Eigenthümlichkeiten des Glaubensbekenntnisses des Basilius, wie wir ob. S. 71 f. gesehen haben, ihren Grund in einem Umstand, der bei dem Glaubensbekenntniss des Marcellus nicht angenommen werden kann, nämlich darin, dass jener griechische Kirchenvater seinen Glauben, so viel wie möglich, in Schriftausdrücken bekannt hat.

1. Der zweite Artikel hat in den morgenländischen, griechischen Symbolen folgende Gestalt:

Alle Glieder desselben vom zweiten an werden hier durch im Accusativ stehende, von dem *εἰς*, womit der Artikel beginnt (*Και εἰς*), und das wiederum von *Πιστευω* (*Πιστευομεν*) im Anfang des ersten Artikels regiert wird, abhängige Participia ausgedrückt. Diese Participia bilden eine Reihe von Appositionen zum ersten Gliede, Appositionen, worin der Herr Object des Glaubens ist, und die Aussagen über ihn oder über seine Geschichte enthalten. Alle die historischen Thatsachen, die in dem zweiten bis letzten Gliede des zweiten Artikels vom Herrn ausgesagt sind, werden mithin zu lauter in der Form appositioneller Adjectiva auftretenden Bezeichnungen seiner Person, zu lauter Prädikaten oder Epithetis derselben, und Er selbst erscheint als der einzige Gegenstand des Glaubens im Artikel (*Πιστευομεν* — *και εἰς* — *κυριον* —, *τον γεννηθεντα* —, *σταυρωθεντα, ταφεντα, ἀναστατα, ἀνελθοντα, καθεζομενον, ἐρχομενον*).

Ganz anders ist dagegen der zweite Artikel in den abendländischen, lateinischen Symbolen gestaltet. In diesen Symbolen finden wir nämlich in der Regel vor dem zweiten oder auch vor dem zweiten und dritten Gliede desselben ein Pronomen relativum („*qui*")[171]),

[171]) Bloss vor dem zweiten Gliede finden wir „*qui*" in dem mailändischen Symbol in der „Explan. Symb. ad init." des Ambrosius („*qui natus est de Sp. s. ex M. v., sub P. P. passus et sepultus, tertio die res.*" Cod. Vat., „*qui conceptus est de Sp. s., natus de M. v., passus sub P. P., crucifixus, mortuus et sepultus, tertia die res.*" Cod. Lamb.), bei Augustin („*qui natus est de Sp. s. et M. v., passus est sub P. P., crucifixus et sepultus, tertia die res.*"), in dem altaquilejensischen Symbol bei Rufin („*qui natus est de Sp. s. ex M. v., sub P. P. crucifixus est et sepultus, descendit*"), in dem von Nicetas von Romatiana oder Aquileja ausgelegten neuaquilejensischen Symbol („*qui natus est ex Sp. s. et M. v., passus sub P. P. — tertia die res.*"), im Symbol des Venantius Fortunatus („*qui natus est de Sp. s., crucifixus sub P. P., descendit*"), in dem römischen Symbol in der aquilejensischen Kirche oder dem forojuliensischen Symbol („*qui natus est de Sp. s. ex M. v., sub P. P. crucifixus est et sepultus, tertia die res.*"), in dem spanischen Symbol in Etherius's und Beatus's Schrift gegen Elipandus („*qui natus est de Sp. s. et M. v., passus sub P. P., crucifixus, mortuus et sepultus, descendit*"), in dem späteren, längeren römischen Symbol im „Psalterium Graecum Papae Gregorii" und im „Ordo Romanus de divi-

durch welches dieses Glied oder diese beiden Glieder und alle die folgenden — zum Theil jedoch mit Ausnahme des letzten, das öfter einen dem unmittelbar vorangehenden Verbum („*sedet*“) oder den beiden vorangehenden Verben („*ascendit*“ und „*sedet*“) subordinirten Participialsatz bildet[172]) — zu einer Reihe von Relativsätzen werden, in welchen der Sohn als Derjenige bezeichnet wird, mit dem das in den Gliedern Angeführte sich zugetragen, oder der es gethan hat[173]). In

nis officiis“, im Symbol in den pseudo-augustinischen „Sermones de Symbolo“ 240 und 241, in dem Symbol in Pirminius's Schrift „De libris canonicis“, im Symbol im „Missale Gellonense“ und an vielen anderen Stellen („*qui conceptus est de Sp. s., natus ex M. v., passus sub P. P., crucifixus, mortuus et sepultus, descendit*“), in dem zweiten Symbol im „Missale Gallicanum vetus“ und im Symbol bei Faustus von Rhegium (ebenso; nur fehlt in beiden „*descendit*“, so dass „*tertia die res.*“ auf „*sepultus*“ folgt, und im Symbol des Faustus vielleicht auch „*mortuus*“), in dem ersten Symbol im „Missale Gallicanum vetus“ („*qui conceptus est de Sp. s., natus est de M. v., passus est sub P. P., crucifixus, mortuus et sepultus, descendit*“), endlich im Symbol des Pseudo-Chrysostomus („*qui, natus de Sp. s. et v. M., crucifixus est sub P. P. et sepultus, descendit*“).

Vor dem zweiten und dritten Gliede finden wir „*qui*“ in dem altrömischen Symbol im Cod. Laud. („*qui natus est de Sp. s. et M. v., qui sub P. P. crucifixus est et sepultus, tertia die res.*“), in dem turinischen Symbol bei Maximus von Turin und in dem ravennatischen bei Petrus Chrysologus („*Qui natus est de Sp. s. ex M. v., qui crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die res.*“), in dem „Quellen“ B. II S. 134 herausgegebenen altkirchlichen Symbol („*qui natus est de Sp. s. ex M. v., qui sub P. P. crucifixus et sepultus, tertia die res.*“) und möglicherweise auch im Symb. in der „Enarr. Pseudo-Athan. in Symb.“ („— *ex M. v., qui sub P. P. crucifixus est et sepultus, descendit*), im Fall nämlich das zweite Glied des zweiten Artikels in diesem Symbol „*qui natus est*“ etc. und nicht „*natum*“ etc. gelautet hat. In Cod. LIX der Capitularbibliothek zu Verona, der die „Enarr.“ enthält, fehlen nämlich die Blätter, auf welchen die Auslegung des ersten Gliedes und der Anfangsworte des zweiten Gliedes des zweiten Artikels gestanden hat.

172] „*Inde* (*Unde*) *venturus judicare vivos et mortuos*“. Wo es einen eigenen, selbstständigen Satz bildet, lautet es: „*Inde* (*Unde*) *venturus est j. v. et m.*“

173) Doch ist es fraglich, ob nicht der Einfluss des Relativums bei „*sepultus*“ aufhört, so dass „*tertia die resurrexit — sedet*“ oder „*venturus est*“ (oder „*descendit — sedet*“ oder „*venturus est*“) als unabhängige Sätze aufzufassen sind. Ich bin sehr geneigt, sie als solche anzusehen, da „*qui*“ vor dem zweiten oder dritten Gliede des Artikels doch zu viel zu tragen haben würde, wenn alle „Tempp. fin.“ von „*resurrexit*“ oder „*descendit*“ an bis „*sedet*“ oder „*venturus est*“ von ihm abhängig sein sollten. Man ging bei „*resurrexit*“ oder „*descendit*“ unwillkührlich zu unabhängigen Sätzen über.

einzelnen abendländischen Symbolen wird zwar das zweite Glied des Artikels oder das zweite und dritte (oder das zweite und ein Theil des dritten) in griechischer Weise durch im Accusativ stehende und von dem „*in*", womit der Artikel beginnt, abhängige Participia ausgedrückt, aber auf diese folgt dann doch entweder ein einfacher Enuntiativsatz mit oder ohne untergeordnete Participia oder ein Relativsatz mit solchen, und hierauf eine Reihe Enuntiativ- oder Relativsätze[174]).

174) Dies ist sicher der Fall in dem spanischen Symbol in der mozarabischen Liturgie („*natum de Sp. s. ex utero Mariæ virginis; passus sub P. P., crucifixus et sepultus, descendit*" etc.), in den beiden Symbolen im „Sacramentarium Gallicanum", sowie in den Glaubensfragen in demselben Sacramentarium („*Conceptum de Sp. s., natum ex M. v.* [oder: „*natum de M. v. per Sp. s.*"; das zweite Symbol], *passum sub P. P., crucifixum, mortuum et sepultum* [oder „*crucifixum et sepultum*"; das zweite Symbol und die Glaubensfragen], *descendit*"), endlich in dem Glaubenbekenntniss der irischen Kirche im „Antiphonarium Benchorense" („*conceptum de Sp. s., natum d. M. v., passum sub P. P., qui, crucifixus et sepultus, descendit*"). Vgl. auch noch das „*natum et passum*" in den Glaubensfragen im „Sacramentarium Gelasianum" und in allen späteren römischen Ritualen. Nicht sicher ist es, ob auch das von Augustin im „Serm. de Symb." 215 ausgelegte nordafrikanische Symbol „*natum de Sp. s. ex M. v.*" gehabt hat. Doch lässt sich für diesen sowohl von Hahn als von Heurtly angenommenen Wortlaut der Anfang von n. 4: „*Credimus* ergo *in J. Chr., Dominum nostrum, natum de Sp. s. ex v. M.*" geltend machen. Für noch unsicherer müssen wir den Wortlaut des dritten Gliedes des zweiten Artikels in demselben Symbol ansehen, indem es sich nicht ausmachen lässt, ob dieses Glied ebenfalls aus im Accusativ stehenden Participien bestanden, oder ob es einen Relativsatz gebildet hat. Für Jenes ist Heurtly, a. a. O. p. 42, für Dieses Hahn, a. a. O. S. 19 („*Qui*" etc.). Das vierte Glied hat in beiden Fällen „*tertia die resurrexit a mortuis*" gelautet. Nach Hahn, a. a. O. S. 21, haben auch die Augustin fälschlich zugeschriebenen nordafrikanischen „Sermm. de Symb. ad Catech." 2, 3 und 4 und der ebenfalls Augustin mit Unrecht beigelegte nordafrikanische „Sermo de Symb. contra Judaeos, Paganos et Arianos" im zweiten, dritten und vierten Gliede des zweiten Artikels „*natum de Sp. s. ex v. M. Qui, crucifixus sub P. P. et sepultus, tertia die a mortuis resurrexit*" gehabt. Allein ob dies wirklich der Fall gewesen, ist zweifelhaft, da es im „Sermo de Symb. ad Catech." 2 n. 11 (Anfang): „*Credimus in Filium ejus, J. Chr., natum de Sp. s. ex M. v.*" und im „Serm. de Symb. contra Judaeos" etc. c. 9: „*credimus et in Filium ejus, J. Chr., de Sp. s. natum ex v. M.*" heisst, in jenem „Sermo" n. 15 (Schluss) dagegen: „exposuimus has tres sententias, quod *natus sit de v. M., crucifixus sub P. P. et sepultus, tertia die a mortuis resurrexerit*", im Sermo de Symb. ad Catech." 3 n. 5 (Anfang) endlich wiederum: „*Crucifixum sub P. P. et sepultum.* Et hoc credimus". Nach den

Das Glaubensbekenntniss des Marcellus folgt nun in diesem Punkte, von dem man sagen kann, dass er zu den Grundzügen der beiden Symboltypen gehöre, dem morgenländischen, griechischen Symboltypus, indem es von dem zweiten Gliede des zweiten Artikels an lauter im Accusativ stehende Participia hat (*τον γεννηθεντα* —, *τον* — *σταυρωθεντα και ταφεντα και* — *ἀναστατα* —, *ἀναβαντα* — *και καθημενον*) und nur im letzten Gliede des Artikels mit vielen abendländischen Symbolen („*venturus est*") ein Temp. fin., das, wie im altrömischen Symbol im Cod. Laud. und in dem von Facundus von Hermiane angeführen Symbol, durch das relativische „*unde*" eingeleitet wird, wodurch das genannte Glied die Form eines Relativsatzes erhält (*ὅθεν ἐρχεται*), die jedoch dem morgenländischen Symbolgebiete nicht absolut fremd ist, indem sie im Symbole Basilius des Grossen angetroffen wird.

2. In allen morgenländischen Symbolen wird der Vater als *παντοκρατωρ*, der Allherrscher, bezeichnet, in allen abendländischen dagegen als „*omnipotens*", der Allmächtige. Das Glaubensbekenntniss Marcells steht auch hier auf Seiten jener Symbole, indem es das zuerst genannte Wort und nicht *παντοδυναμος* hat, welches eigentlich dem lateinischen „*omnipotens*" entspricht.

Man werfe jedoch nur einen Blick auf die ob. S. 5—27 mitgetheilten Texte, die ganz unzweifelhaft die beiden römischen Symbole in griechischer Sprache darstellen, und man wird inne werden, wie wenig man dazu berechtigt ist, aus dem Factum, dass Marcells Glaubensbekenntniss in den beiden besprochenen Punkten mit den morgenländischen Symbolen übereinstimmt, den Schluss zu ziehen, dass es zu diesen gehört haben müsse. Alle jene Texte, mit Ausnahme des im Cod. Escoral. und zum Theil auch des im Cod. Barber.[175]), haben in dem

beiden zuerst citirten Stellen, insbesondere aber nach der zuletzt angeführten, die den Character eines eigentlichen Citats hat, möchte das in den vier „Sermones" ausgelegte Symbol im zweiten bis vierten Glied des zweiten Artikels „*natum de Sp. s. ex v. M., crucifixum sub P. P. et sepultum, tertia die resurrexit a mortuis*" gelautet haben. Nach Heurtly hat das Symbol in „Serm. de Symb. ad Catech." 2, 3 und 4 („Serm. de Symbolo contra Judaeos" etc. hat H. nicht berücksichtigt) in den angeführten Gliedern „*Qui natus est de Sp. s. ex v. M., crucifixus sub P. P. et sepultus, tertia die a mortuis resurrexit*" gelautet.

175) Jener hat *ὅς συνεληφθη* — *ἐγεννηθη* — *ἐπαθεν* u. s. w., dieser, wie die beiden Symbole und die Glaubensfragen im „Sacram. Gall." und zum Theil das

zweiten bis letzten oder vorletzten Gliede des zweiten Artikels gleich den griechischen Symbolen im Accusativ stehende Participia[176]), und ebenso haben alle mit Ausnahme des im Cod. Vindob.[177]) im ersten Artikel παντοκρατωρ[178]).

Wie es zu erklären sei, dass das der abendländischen, lateinischen Kirche angehörige Glaubensbekenntniss des Marcellus und die eben erwähnten griechischen Texte des älteren und jüngeren römischen Symbols in den beiden besprochenen Punkten mit den morgenländischen, griechischen Symbolen übereinstimmen, darüber werden wir später handeln.

IV. Gehört somit das Glaubensbekenntniss des Marcellus zweifellos dem Abendlande an, so kann es nichts Anderes sei als das Taufbekenntniss der römischen Gemeinde, so wie dieses 337 lautete, in griechischer Sprache.

Erstens befand sich nämlich Marcellus, als er den Brief schrieb, der sein Glaubensbekenntniss enthält, nicht allein in Rom, wohin er sich begeben hatte um den damaligen römischen Bischof Julius dazu zu bewegen, seine Ankläger vor sich zu rufen und zwischen ihnen und ihm zu richten, sondern er hatte sich auch, wie er selbst sagt, ein Jahr

Glaubensbekenntniss im „Antiph. Bench.", im zweiten und dritten Gliede des zweiten Artikels im Accusativ stehende Participia, in den folgenden Gliedern dagegen tempora finita (συλληφθεντα — τεχθεντα oder γεννηθεντα — παθοντα — σταυρωθεντα τε, θανοντα και ταφεντα, κατηλθεν — ἀνεστη u. s. w.).

176) Auch in der griechischen Uebersetzung des dogmatischen Briefs Leos des Grossen an Flavian finden wir an der Stelle, wo Leo einen Theil des altrömischen Symbols, den ersten Artikel und das erste und zweite Glied des zweiten, citirt, dieses letztere, was im lateinischen Original „*qui natus est de Sp. s. et M. v.*" lautet, durch τον τεχθεντα ἐκ πν. ἁ. και M. τ. π. wiedergegeben (s. Leon. M. Opp. T. I p. 804 und 806 ed. Ball.).

177) Dieser hat sowohl in dem ersten Artikel als in dem vorletzten Gliede des zweiten παντοδυναμος.

178) Dasselbe Wort haben diese Texte mit Ausnahme des im Cod. Sangall. und Cantabrig. auch im vorletzten Gliede des zweiten Artikels. Der Text in den beiden genannten Handschriften hat hier παντοδυναμος.

Auch noch in einem anderen Punkte, dem Präsens ἐρχεται im Schlussgliede des zweiten Artikels, folgt Marcells Bekenntniss dem griechischen Symboltypus. Aber auch in ihm hat es andere abendländische Symbole zu Genossen, nämlich das Symbol im „Psalt. Æthelst." (das altrömische Symbol), das Symbol im Cod. Sangall. und Cantabrig. (das spätere römische Symbol) und die vierte von den vier Uebersetzungen des Athanasianums in Opp. Athan. T. II p. 728 ss. ed. Montf.

und ganze drei Monate daselbst aufgehalten, auf die Ankunft seiner Gegner wartend, die Julius auf seine Bitte wirklich citirt hatte (ἀναγκαιον ἡγησαμην ἀπαντησας εἰς την Ῥωμην ὑπομνησαι σε, ἱνα τους κατ' ἐμε γραψαντας μεταστειλῃ —. ἐπει τοινυν ἀπαντησαι οὐκ ἠβουλησησαν, ἀποστειλαντος σου πρεσβυτερους προς αὐτους, και ταυτα ἐμου ἐνιαυτον και τρεις ὁλους μηνας πεποιηκοτος, ἀναγκαιον ἡγησαμην, μελλων ἐντευθεν ἐξιεναι, ἐγγραφον σοι την ἐμαυτου πιστιν — ἐπιδουναι).

Sodann aber hatte der ancyranische Bischof, wie mit der ganzen Darstellung seines Glaubens, die er in seinem Briefe giebt, überhaupt, so insbesondere mit seinem Glaubensbekenntnisse im engeren und eigentlichen Sinne die Absicht, den römischen Bischof davon zu überzeugen, dass er mit Unrecht der Häresie bezichtigt werde von Gegnern, die vielmehr selbst Häretiker seien, oder davon, dass er rechtgläubig sei. Dieser Absicht aber entsprach es offenbar am Besten, dass er das Glaubensbekenntniss der römischen Gemeinde ablegte, zumal da diese Gemeinde, wie bekannt, ein ganz ausserordentlich grosses Gewicht auf dasselbe, auf ihr Symbol legte, von dem sie, wie kaum zu bezweifeln, schon damals annahm und behauptete, dass es von den Aposteln herrühre, dass sie es von ihrem Stifter, Petrus, empfangen habe, und dass es von ihr in seiner Integrität bewahrt worden sei. Sie war es ohne Zweifel, von der Ambrosius, der zu ihr hinaufsah, Rufin, der sich wiederholt in Rom und in der Nähe von Rom aufgehalten hatte und mit mehreren römischen Christen bekannt war, und Hieronymus, der ihr durch die Taufe angehörte, den Glauben bekommen hatten, dass dasselbe ein Werk der Apostel sei, dass Petrus es nach Rom gebracht habe, und dass man hier nie an ihm Etwas geändert habe[179]). Der zuerst angeführte Glaube wird in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts von nicht weniger als drei römischen Bischöfen nach einander, Cölestin I (422—31), Sixtus III (431—40) und Leo dem Grossen (440—61), ausgesprochen[180]). Ebenso finden wir ihn im „Sacramentarium Gelasianum" ausgedrückt. Denn es steht kaum zu bezweifeln,

[179]) Der zuletzt angeführte Glaube wird nur von Ambrosius und Rufinus ausgesprochen, und den Glauben, dass Petrus das Apostolicum nach Rom gebracht, finden wir nur in der „Explanatio Symboli ad initiandos" des Ambrosius (s. „Quellen" B. II S. 56, 93 und 95).

[180]) S. „Quellen" B. II S. 109 Anm.

dass die von dem nicäno-constantinopolitanischen Symbol gebrauchten Worte: „suscipientes evangelicae (!) Symboli sacramentum Domino inspiratum, Apostolis institutum. — Sanctus etenim Spiritus, qui Magistris Ecclesiae ista dictavit“ in der „Praefatio Symboli ad Electos“ in dem genannten Sacramentarium ursprünglich von dem apostolischen Symbol gebraucht worden waren und erst in dem Zeitpunkte auf jenes Symbol übertragen worden sind, in welchem dasselbe bei der „traditio“ und „redditio Symboli“ diesem succedirte[181]). Und während Theodotus von Ancyra in seiner gegen Nestorius gerichteten Auslegung des Nicänums („Expositio Symboli sanctorum 318 Patrum concilii Nicaeni“, verfasst 431 während des ephesinischen Concils) die Anklage gegen Nestorius erhebt, dass er durch seinen Irrthum dieses Symbol verläugnet habe, und Cassian in seiner Schrift „De incarnatione Domini contra Nestorium“ Lib. VI c. 3 ss. denselben Häretiker des Abfalls vom Symbol der Kirche zu Antiochia, in der er nach Cassians Meinung getauft worden war, bezichtigt, und Diogenes von Cyzikus in der Act. I des chalcedonensischen Concils Eutyches beschuldigte, als Apollinarist den antivalentinianischen und antiapollinaristischen Zusatz der constantinopolitanischen Väter zum Nicänum (*τον κατελθοντα και σαρκωθεντα*) *εκ Πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου*[181]) übergangen zu haben: so

[181]) Dafür spricht Mehreres. Zuvörderst der Umstand, dass Worte, wie „Domino inspiratum, Apostolis institutum — Sanctus enim Spiritus, qui magistris ecclesiæ ista dictavit“, von dem Nicaeno-Constantinopolitanum unmöglich in ursprünglicher Weise gesagt, sondern nur in so fern auf dieses Symbol übertragen werden konnten, als es sich inhaltlich für mit dem apostolischen wesentlich identisch ansehen liess. („Magistri ecclesiæ“ in den angeführten Worten sind nach dem Zusammenhang natürlich die Apostel; vgl. den ähnlichen Gebrauch von „ecclesiarum magistri“ und „ecclesiarum patres“ in Faustus von Rhegiums „Hom. I. De Symb.“; „Quellen“ B. II S. 185). — Ferner spricht dafür, dass die Worte: „suscipientes — dictavit“ im „Sacram. Gelas.“ ursprünglich vom Apostolicum gesagt waren, die Angabe des Inhalts des Symbols, die in diesem „Sacram.“ auf die „traditio Symboli“ folgt. Sie lautet nämlich: „Hic Dei Patris et Filii una aequalis pronuntiatur potestas. Hic Unigenitus Dei de Maria virgine et Spiritu sancto secundum carnem natus ostenditur. Hic ejusdem crucifixio et sepultura ac tertii diei resurrectio praedicatur. Hic ascensio ipsius super coelos et consessio in dextera paternae majestatis agnoscitur, venturusque

erklärt der römische Bischof Cölestin I in seinem Briefe an Nestorius, dass dieser durch seinen Irrthum die Worte aus dem von den Aposteln überlieferten Symbol („Symbolo ab Apostolis tradito") weggenommen habe, die den Christen die ganze Hoffnung des Lebens und des Heiles verheissen[182], und erklärt Leo der Grosse in seinem dogmatischen Briefe an Flavian, Eutyches verstehe nicht, fasse nicht mit seinem Herzen die Anfangsworte des Symbols, das

ad judicandos vivos et mortuos declaratur. Hic Spiritus sanctus in eadem, qua Pater et Filius, deitate indiscretus accipitur. Hic postremo ecclesiae vocatio, peccatorum remissio et carnis resurrectio perdocetur." In diesen Worten haben wir offenbar eine Angabe nicht sowohl Dessen, was das Nicaeno-Constantinopolitanum, als Dessen, was das Apostolicum, und zwar das Apostolicum in seiner altrömischen Gestalt enthält, denn die Inhaltsangabe bleibt bei der „resurrectio carnis" stehen und lässt überhaupt fast überall (z. B. in den Worten: „Hic ejusdem crucifixio et sepultura — praedicatur") das einfache altrömische Symbol durchscheinen, welches übrigens ja im „Sacram. Gelas." auch in den Glaubensfragen auftritt, indem in diesen hier bekanntlich der erste Artikel „Credis *in Deum Patrem omnipotentem?*" und der dritte: „Credis *et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem?*" lautet. Nur die Worte: „Hic Dei Patris et Filii una aequalis pronuntiatur potestas" und: „Hic Spiritus sanctus in eadem, qua Pater et Filius, deitate indiscretus accipitur" scheinen sich auf das Nic.-Const. zu beziehen und darum eine Modification der ursprünglichen Worte des Formulars zu sein. Doch zeigen Worte, wie: „In hoc symbolo divinitas Trinitatis aeternae evidentissime comprehensa est unius operationis. Patrem et Filium et Spiritum sanctum, hoc est venerabilem Trinitatem (dico)" in der „Explanatio Symboli" des Ambrosius, dass die angeführten Aeusserungen sehr wohl schon von Anfang an im Formular gestanden haben können. — Endlich lässt sich dafür, dass Dieses ursprünglich bei der „traditio symboli apostolici" gebraucht worden ist, und mithin die Worte „suscipientes — dictavit" sich anfänglich auf das Apostolicum bezogen haben, auch noch der allgemeine Umstand anführen, dass die alte Kirche überhaupt und die stationäre, so fest an dem Ererbten haltende römische insbesondere nicht ohne Noth neue Formulare an die Stelle von alten setzte oder alte Formulare umarbeitete. Noth war aber hier nicht vorhanden, da das Nic.-Const. das Apostolicum zu seiner Grundlage hatte und nichts Anderes als ein explicirtes Apostolicum war, und da man deshalb ohne Zwang auf dasselbe das überführen konnte, was vom Apostolicum gesagt war und, streng genommen, d. h. wenn man nicht allein auf den Inhalt, sondern auch auf die Form Rücksicht nahm, nur auf dieses passte.

182) S. „Quellen" B. II S. 109 Anm.

will in Leos Mund sagen des apostolischen Symbols, so wie dieses zu seiner Zeit in der römischen Gemeinde lautete: „*Credo in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum* (oder wohl vielmehr „*Christum Jesum*"; s. ob. S. 67 f. Anm. 121), *Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et* (oder „*ex*") *Maria virgine*"; wobei der römische Bischof zugleich die Ansicht zu erkennen giebt, dass dieses Symbol zu seiner Zeit das allgemein-kirchliche, überall in der Kirche gebrauchte gewesen ist[183].

Und wie sollte endlich Marcellus überhaupt unter den Umständen, in welchen et sich damals befand, mit einem andern abendländischen Bekenntnisse als dem römischen (etwa dem vom Ravenna) bekannt geworden sein und, noch mehr, wie sollte er dazu gekommen sein, dasselbe und nicht das römische vor Julius abzulegen?

Dass der ancyranische Bischof während des Jahres und der drei Monate, die er sich in Rom aufhielt, mit dem damaligen römischen Symbol bekannt werden konnte, um nicht zu sagen, bekannt werden musste, wird Niemand läugnen wollen. Er war zwar 335 oder 336 von einer aus Eusebianern bestehenden Synode, die in Constantinopel gehalten wurde, wegen sabellianischer Häresie abgesetzt und später von seinen Gegnern bei Julius von Rom brieflich als ein Mann angeklagt worden, der nicht recht und kirchlich dächte[184]; aber Julius hatte doch während Marcells funfzehnmonatlichen Aufenthalts in Rom in seiner Sache noch kein Urtheil gefällt, und der Umstand, dass der ancyranische Bischof nach Rom gekommen war und ihn um ein solches angegangen und somit die richterliche Gewalt des römischen Stuhls anerkannt hatte, während seine Gegner sich weigerten, Julius's Aufforderung Folge leistend in Rom zu erscheinen, musste diesen für ihn gewinnen, so dass es ihm sicher in keiner Weise verwehrt war, an dem Gottes-

183) Vgl. das ob. S. 52 Anm. Bemerkte. Von dem ob. S. 93 ff. Dargelegten darf übrigens gesagt werden, dass es die Annahme, dass Marcells Glaubensbekenntniss das römische Symbol sei, schon an und für sich beinahe eben so nahe lege, als der Umstand, dass Marcell ein Morgenländer war, es nahe legt, dass dasselbe ein morgenländisches gewesen ist.

184) Ἐπειδη τινες των καταγνωσθεντων προτερον ἐπι το μη ὀρθως πιστευειν, sagt er in seinem Brief an Julius, — κατ᾽ ἐμου γραψαι τῃ θεοσεβειᾳ σου ἐτολμησαν, ὡς ἀν ἐμου μη ὀρθως, μητε ἐκκλησιαστικως φρονουντος.

dienst der römischen Gemeinde Theil zu nehmen. Bei diesem Gottesdienst, bei der „traditio" und „explanatio Symboli" und bei der „redditio Symboli", bei welchen Handlungen auch Andere als die Initianden, auch Getaufte, Gläubige zugegen zu sein pflegten[185]), konnte nun Marcellus das römische Symbol kennen gelernt haben.

Man hat gegen die Annahme, dass Marcells Glaubensbekenntniss das römische Symbol sei, eingewendet, der ancyranische Bischof würde nicht recht wahrhaftig gehandelt haben, wenn er sich zu diesem Symbol statt zu einer oder statt zu der morgenländischen Glaubensformel bekannt hätte (Meyers; s. ob. S. 40 f.)

Allein, abgesehen davon, dass es ja gar nicht nöthig ist, anzunehmen, dass Marcellus recht wahrhaftig gehandelt hat (er hat es kaum in der „expositio fidei" gethan, die seinem Glaubensbekenntniss vorangeht und nachfolgt), so sieht man nicht ein, warum er sich nicht „salva veracitate" zu dem römischen Symbol hat bekennen können, sofern er nur den in demselben ausgesprochenen Glauben theilte oder zu theilen glaubte.

Man hat ferner gegen die Ansicht, dass das Glaubensbekenntniss des Marcellus das Symbol der römischen Gemeinde sei, geltend gemacht, dass „Marcellus sein eigenes Glaubensbekenntniss ablegt, ohne mit einem einzigen Wort zu sagen, dass es dasselbe sei, wie das römische Taufsymbol", und diesen Umstand zu den „weniger angenehmen Schwierigkeiten" gerechnet, welche die Sache für die haben soll, die jener Ansicht huldigen (Hammerich; s. ob. S. 41 f.).

Aber dass Marcellus das Glaubensbekenntniss, das er ablegt, nicht als das Symbol der römischen Gemeinde bezeichnet, thut Nichts zur

[185]) S., was ihre Gegenwart bei der „traditio" und „explanatio Symboli" anbetrifft, „Quellen" B. II S. 61 ff. und bes. S. 66 Anm. 25. Von der Gegenwart der Gemeinde bei der „redditio Symboli" in Rom redet Augustin in den Worten: „Denique ut ventum est ad horam profitendae fidei, quae verbis certis conceptis retentisque memoriter de loco eminentiore in conspectu populi fidelis Romae reddi solet ab eis, qui accessuri sunt ad gratiam tuam" etc., Confess. Lib. VIII c. 2, und Rufin in den bekannten Worten in seinem „Commentarius in Symbolum Apostolorum": „mos ibi (in Rom) servatur antiquus, eos, qui gratiam baptismi suscepturi sunt, publice, id est fidelium populo audiente, symbolum reddere, et utique adjectionem unius saltem sermonis eorum, qui praecesserunt in fide, non admittit auditus".

Sache, da, wie wir gesehen haben, seine Beschaffenheit im Ganzen und Einzelnen sonnenklar zeigt, dass es ein abendländisches ist[186]), und da es, wie wir ebenfalls gesehen haben, wenn es ein abendländisches ist, keiner anderen Kirche angehört haben kann, als der römischen. Unter diesen Umständen ist eine ausdrückliche Erklärung des ancyranischen Bischofs, dass das Glaubensbekenntniss, das er ablege, das Taufsymbol der römischen Gemeinde sei, zu der Annahme, dass es ihr angehört habe, gar nicht erforderlich. Dass Marcellus eine solche Erklärung nicht gegeben hat, hat übrigens ohne Zweifel seinen Grund darin, dass er vorausgesetzt hat und auch voraussetzen durfte, der römische Bischof, für den er ja schreibt, werde auch ohne sie aus dem Wortlaute des abgelegten Bekenntnisses selber sehen, dass dieses das Taufsymbol seiner eigenen Kirche sei. Eine ausdrückliche Erklärung hierüber würde da etwas Ueberflüssiges gewesen sein.

Endlich kann man gegen die Annahme, dass das Glaubensbekenntniss des Marcellus das römische Symbol in der Form sei, die dasselbe um 337 gehabt hat, oder dass es das altrömische Symbol sei, geltend machen, dass es in zwei Punkten, zwei wichtigen Punkten von diesem Symbol abweiche.

1. Erstens wird nämlich in allen auf uns gekommenen Quellen zu unserer Kenntniss des Wortlauts des älteren römischen Symbols die erste Person in Gott in dem ersten Artikel als „*Pater*“, *Πατηρ* bezeichnet („Regula exigit veritatis, ut primo omnium *credamus in Deum Patrem* et Dominum *omnipotentem*“, „Novat. de Trinit. s. de reg. fid.“ c. 1; *ἀλλα πεπιστευκεναι* [*χρη*] *εἰς Θεον Πατερα παντοκρατορα,*

186) Ich will zu dem ob. S. 56—92 Auseinandergesetzten hier noch hinzufügen, dass es, wenn man davon absieht, dass *Πατερα* in ihm fehlt, und dass es *ζωην αἰωνιον* hat, beinahe buchstäblich mit dem griechischen Symbol im „Psalt. Aethelst.“ übereinstimmt, von dessen abendländischem Ursprung schon der Ort zeugt, wo wir es finden, eine abendländische, England angehörige Handschrift, und der Gebrauch, zu dem es hier bestimmt ist, nämlich bei abendländischen Gottesdiensten abgesungen zu werden (s. Heurtly, a. a. O. p. 74 ss.). Auch das kann noch hinzugefügt werden, dass es, ebenfalls mit den beiden angeführten Ausnahmen, mit dem lateinischen Symbol im Cod. Laud. „ad amussim“ übereinstimmt. Alle diese drei Symbole, das des Marcellus (dieses trotz seines *Θεον παντοκρατορα* und *ζωην αἰωνιον*), das im „Psalt. Aethelst.“ und das im Cod. Laud., sind offenbar ein und dasselbe Symbol. Das Nähere hierüber in der folgenden Abhandlung.

Dionysius von Rom an der ob. S. 65 Anm. angef. St.; „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*", das röm. Symb. nach Rufins „Comment. in Symb. Apostt."; „fidelium universitas profitetur, *credere se in Deum Patrem omnipotentem*", Leo der Grosse in seinem dogmatischen Brief an Flavian c. 2; „*Credis in Deum Patrem* omnipotentem?" die Glaubensfragen im Sacram. Gelas."; u. s. w.). In Marcellus's Glaubensbekenntniss fehlt dagegen *Πατερα* (*Πιστευω εἰς θεον παντοκρατορα*).

2. Zweitens sagt der in Rom ungefähr 363 getaufte Hieronymus in seiner Schrift „Contra Ioannem Hierosolymitanum ad Pammachium Lib. un." n. 28 mit dürren Worten, das Symbol schliesse mit „*carnis resurrectionem*" („In symbolo fidei et spei nostrae — omne dogmatis Christiani sacramentum *carnis resurrectione* concluditur"). Ebenso bemerkt der Aquilejenser Rufin in seinem „Comment. in Symb. Apostt." da, wo er das Glied von der Auferstehung der Todten auslegt, n. 41 ss., das in seiner Kirche das Schlussglied des dritten Artikels bildete („sed et ultimus — falsche Lesart „ulterius" — sermo iste, qui *resurrectionem carnis* pronuntiat, summam totius perfectionis succincta brevitate concludit" n. 41 Anf.) kein Wort davon, dass es sich mit dem Taufsymbol der römischen Kirche, mit welchem er das aquilejensische als mit dem nach seinem Dafürhalten normalen vergleicht, in diesem Punkte anders verhalte, indem in ihm auf „*carnis resurrectionem*" noch „*vitam aeternam*" folge. Ferner lautet in den Glaubensfragen im „Sacram. Gelas." der dritte Artikel: „*Credis in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem?*" und schliesst in Uebereinstimmung hiemit in demselben „Sacram." die auf die „Traditio Symboli" folgende Angabe des Inhalts des Symbols mit der „*resurrectio carnis*" („Hic — im Symbol — postremo ecclesiae vocatio, peccatorum remissio et carnis resurrectio perdocetur"; vgl. ob. S. 91 Anm. 174). Weiter schliesst der dritte Artikel in dem Symbol im Cod. Laud. und in dem Symbol im „Psalt. Aethelst.", die, wie wir später zeigen werden, beide ohne Zweifel das altrömische Symbol darstellen, mit der Auferstehung des Fleisches („*carnis resurrectionis*", *σαρκος ἀναστα*[*σιν*]). Dasselbe ist endlich auch in den Taufbekenntnissen einiger von der römischen Kirche abhängigen italischen Kirchen der

Fall, nämlich in dem Taufbekenntniss der mailändischen, der turinschen und der Kirche, der die „Quellen“ B. II S. 132 ff. aus zwei Wiener Handschriften mitgetheilte Auslegung des Symbols angehört hat. — Marcellus's Glaubensbekenntniss hat dagegen nach σαρκος ἀναστασιν noch ζωην αἰωνιον.

Die zwei besprochenen Abweichungen sind denn auch wirklich gegen die Ansicht, dass Marcellus's Symbol das altrömische sei, von Meyers und, mit besonderem Nachdruck, von Hammerich, der übrigens von einem altrömischen Symbol mit den Schlussworten „*carnis resurrectionem*“ Nichts wissen will, geltend gemacht worden (s. ob. S. 40 ff.).

1. Was nun fürs Erst das Fehlen von Πατερα betrifft, so meint Usher, dass es von der Incurie der Abschreiber herzurühren scheine. Ebenso halten Walch und Hahn dafür, dass man es wohl den Abschreibern zur Last legen müsse. Heurtly und Nicolas sprechen aus, Jener, dass es aller Wahrscheinlichkeit nach der Nachlässigkeit eines oder des andern Abschreibers zuzuschreiben sei, und Dieser, dass dies höchst wahrscheinlich der Fall sei (s. ob. S. 37—39). Endlich Wall, v. Zezschwitz und Bingham bezeichnen den Zusatz „*vita æterna*“ als den einzigen Punkt, worin das Symbol des Marcellus vom altrömischen abweicht (s. ob. S. 27 und 39), ohne Zweifel weil sie angenommen haben, das Fehlen von Πατερα habe seinen Grund zweifellos oder doch so gut wie zweifellos in einem Textfehler[187]).

Ich will nun hier darthun, dass das θεον παντοκρατορα statt θεον Πατερα παντοκρατορα in Marcells Glaubensbekenntniss, wie schon ob. S. 56 geäussert, mit einer an Gewissheit gränzenden Wahrscheinlichkeit seinen Grund in einem solchen Fehler hat, sei es nun, dass dieser Fehler sich schon in der Abschrift des marcellischen Briefes vorfand, die Epiphanius in sein Panarion aufgenommen hat, oder dass er sich von diesem Kirchenvater herschreibt, oder dass er endlich von einem oder dem andern Abschreiber seines Werkes herrührt, welches Letztere für das Wahrscheinlichste anzusehen ist.

[187]) Dasselbe thut aus demselben Grunde übrigens auch Heurtly an der unten S. 103 anzuführenden Stelle.

a. Das Glaubensbekenntniss Marcells ist augenscheinlich ein vollkommen regelrechtes Symbol, das, so zu sagen, Brüder in einer ganzen Reihe anderer Symbole hat, die uns zum Theil sogar im Zusammenhang als Formeln überliefert sind: dem ravennatischen Symbol, dem turinschen Symbol, dem Symbol im Cod. Laud., dem Symbol im „Psalt. Aethelst.", dem Symbol, welches de Rubeis in einem „Ordo Sacramenti" gefunden hat, der in der aquilejensischen oder forojuliensischen Kirchenprovinz gebraucht worden ist u. s. w. u. s. w. Aber in solchen regelrechten Symbolen fehlt *Πατερα*, „*Patrem*" niemals[188]), wie ja der wesentliche Inhalt dieser Symbole der Glaube an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist ist. Folglich scheint *Πατερα* auch in Marcellus's Symbol gestanden

[188]) Ueberhaupt fehlt *Πατερα* meines Wissens nur in einem Paar Privatbekenntnissen trinitarischen Inhalts, nämlich in dem Glaubensbekenntniss des Adamantius (*Ἑνα Θεον και κτιστην και δημιουργον των ἁπαντων εἰναι πεπιστευκα, και τον ἐξ αὐτου Θεον λογον κ. τ. λ.*) und in dem Glaubensbekenntniss in der Gregorius Thaumaturgus beigelegten Schrift *Ἡ κατα μερος πιστις* (*Πιστευομεν εἰς ἑνα Θεον, τουτεστιν εἰς μιαν ἀρχην, τον Θεον του νομου και του εὐαγγελιου, δικαιον και ἀγαθον, και εἰς ἑνα κυριον κ. τ. λ.*), sowie in einigen Relationen der Glaubensregel, nämlich in allen bei Tertullian („— credendi — in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et Filium ejus" etc., „de vel. virgg." 1; — „unicum — Deum credimus, sub hac tamen dispensatione —, ut unici Dei sit et Filius" etc., „adv. Prax." 2; „unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum; id verbum Filium ejus appellatum" etc., „de praescriptt. haerett." c. 13; — „Quod colimus, Deus unus est —. Jam ediximus, Deum universitatem hanc mundi verbo — molitum. — Hunc (sermonem) ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum et idcirco filium dei dictum" etc. „Apolog." c. 17. 21), ferner in der Glaubensregel in Iren. „adv. haeress." 3, 4, 2 („In unum Deum credentes, fabricatorem coeli et terrae et omnium, quae in eis sunt, per Jesum Christum, Dei Filium"; in der in "adv. haeress." 1, 10, 1 hat Irenäus *Πατερα*) und in der in Constitt. apost. 6, 14 (*Θεον παντοκρατορα ἑνα μονον ὑπαρχειν, παρ᾽ οὑ ἀλλος οὐκ ἐστι, και αὐτον μονον σεβειν και προσκυνειν, δια Ἰησου Χριστου του κυριου ἡμων ἐν τῳ παναγιῳ πνευματι*). — Vgl. doch auch noch den Anfang des Glaubensbekenntnisses der in Smyrna gegen Noëtus versammelten Presbyter (*Και ἡμεις ἑνα Θεον οἰδαμεν ἀληθως. οἰδαμεν Χριστον, οἰδαμεν τον υἱον παθοντα κ. τ. λ.* bei Hippolytus ctr. Noet. c. 1, *ὁτι ἑνα Θεον δοξαζομεν και αὐτοι —, και ἑνα Χριστον ἐχομεν, — υἱον Θεου κ. τ. λ.* bei Epiph. Pan. haeres. 57 n. 1).

zu haben, und sein Fehlen im Text dieses Symbols im Panarion des Epiphanius nur von einem Abschreiber herzurühren.

b. Wie ich schon oben S. 99 Anm. 186 bemerkt habe und an dem daselbst angegebenen Orte darthun werde, stimmt das Glaubensbekenntniss des Marcellus in ganz auffallender Weise mit dem Symbol im „Psalt. Æthelst.“ und dem Symbol im Cod. Laud. überein, so dass man den bestimmten Eindruck bekommt, dass alle diese drei Symbole ein und dasselbe Symbol sind, ein Eindruck, den in Bezug auf Marcellus's Symbol und das Symbol im „Psalt. Æthelst.“ schon Heurtly in den Worten ausgesprochen hat: „This Creed (der im „Psalt. Æthelst.“), it will be observed, is almost identical with that of Marcellus of Ancyra of the middle of the 4th century; and that not merely substantially, but verbally; the only material point of difference being that it lacks the 12th Article, which Marcellus's Creed contains“ (a. a. O. p. 77). Aber die Symbole im Cod. Laud. und im „Psalt. Æthelst.“ haben nun beide „Patrem“, *Πατερα*. Folglich scheint auch das Symbol des Marcellus das Wort enthalten haben zu müssen, und der Mangel desselben nur von einem Abschreiber herrühren zu können.

c. In der „expositio fidei“, die Marcellus seinem Glaubensbekenntniss vorangehen und nachfolgen lässt, bezeichnet er die erste Person in Gott das eine Mal über das andere als *Πατηρ*. S. die Worte: *ὁ ἀει συνυπαρχων τῳ πατρι, — ἀει συμβασιλευων τῳ θεῳ και πατρι, — ὁ κυριος — διδασκει, λεγων· ἐγω ἐκ του πατρος ἐξηλθον και ἡκω. — ἀδιαιρετον εἰναι την θεοτητα του πατρος και υἱου παρα των θειων μεμαθηκαμεν γραφων, — ἐγω δε ἀκριβως μεμαθηκα, ὁτι ἀδιαιρετος και ἀχωριστος ἐστιν ἡ δυναμις του πατρος, ὁ υἱος, — αὐτος γαρ Χριστος φησιν· ἐν ἐμοι ὁ πατηρ, και ἐγω ἐν τῳ πατρι· και ἐγω και ὁ πατηρ ἐν ἐσμεν· και ὁ ἐμε ἑωρακως ἑωρακε τον πατερα,* und vgl. auch noch die Worte: *διοριζοντες αὐτον ἀπο του πατρος* in Marcellus's Darstellung der Ansichten seiner Gegner. Die Worte *ἀδιαρετον εἰναι την θεοτητα του πατρος και υἱου κ. τ. λ.* folgen sogar ganz unmittelbar auf Marcellus's Glaubensbekenntniss. Dies macht es sehr unwahrscheinlich, dass Marcellus *Πατερα* selbst ausgelassen haben sollte, und legt es sehr nahe, dass dies nur ein Abschreiber gethan hat.

d. *Πατερα*, „*Patrem*“ im ersten Artikel ist auch sonst öfter von

Abschreibern ausgelassen worden. So in der einen von den beiden Handschriften, aus der ich die Basilius dem Grossen zugeschriebene Auslegung des Nicänums herausgegeben habe, dem Cod. Escor. (s. „Quellen“ B. II S. 4 Anm. 8), ferner in einem lateinischen Nicänum in dem aus dem siebenten Jahrhundert stammenden Cod. G. V. 26 auf der Universitätsbibliothek zu Turin (ursprünglich ein Cod. Bob.), der die beiden pseudoaugustinischen Schriften „Adversus quinque haereses“ und die „Altercatio cum Pascentio“ enthält („*Credimus unum Deum omnipotentem*“)[189]), endlich in dem zweiten von den vier Damasus von

[189]) Hier ist auch „*in*“ ausgelassen. Dasselbe ist auch der Fall in dem zweiten von den vier Damasus von Rom zugeschriebenen Symbolen im „Cod. Eccl. Rom.“ („Credimus unum“ etc.; s. Hahn, a. a. O. S. 185 Anm. 2), sowie in Marcellus's Glaubensbekenntniss im Cod. Paris. 835 (*Πιστευω θεον παντοκρατορα*; s. ob. S. 5 Anm. 5) und, wie ich später in Erfahrung gebracht habe, auch in dem Codex der Rhedingerschen Bibliothek zu Breslau. [Auch die ob. S. 34—36 angeführte und besprochene Randglosse findet sich hier.] Nach dem Verhältniss, in dem die beiden genannten Codices und die dritte von den drei Handschriften, in denen uns die Haeres. 72 des Panarion (*Κατα Μαρκελλιανων*) allein erhalten ist, zu einander stehen (s. unt. Anm. 191), ist anzunehmen, dass die Präposition auch in dieser Handschrift, dem Cod. Jenensis, fehlen wird. Sollte sich diese Annahme bestätigen, so würden wir in den Anfangsworten des marcellischen Glaubensbekenntnisses in den Handschriften einen offenbaren Fehler haben. Denn dass Marcellus *Πιστευω θεον παντοκρατορα* geschrieben haben sollte, ist nicht glaublich. Er sagt ja unmittelbar darauf: *και εἰς Ἰησουν Χριστον κ. τ. λ.*, und die griechischen Kirchenschriftsteller gebrauchen zwar Verbindungen, wie *πιστευειν την ἀναστασιν*, *πιστευειν την ἀγαπην* (Accus. der Handlung und der Sache; s. z. B. die Worte: *την ἀναστασιν οὐ πιστευουσιν* Ignat. ep. ad Trall. c. 6 läng. Rec. und: *Ταυτην δε την ἀναστασιν μη πιστευοντες Ἰουδαιοι κ. τ. λ.* Constitt. apost. 5, 7, 4 und die Worte: *και πεπιστευκαμεν την ἀγαπην, ἡν ἐχει ὁ θεος ἐν ἡμιν* 1 Joh. 4, 16), aber, meines Wissens, niemals Verbindungen, wie *πιστευειν τον Θεον, τον Πατερα, τον Χριστον, τον Υἱον* (Accus. der Person), während in der lateinischen Kirchensprache „Credere Deum, Patrem, Christum, Filium“ etc. nicht selten ist (s. z. B. die Worte: „Nos vero — unicum quidem Deum credimus“, Tert. adv. Prax. 2, die Worte: „Nos Patrem credimus, qui non sit Filius —; et Filium credimns, qui non sit Pater —; et Spiritum sanctum credimus“ etc. in dem Glaubensbekenntniss des luciferianischen Presbyters Faustinus und die Worte: „Certe aut, tria nomina audiens, tres Deos credidit et idololatra effectus est; aut in tribus vocabulis trinominem credens Deum, in Sabellii haeresin incurrit“, Hieron. Dial. ctr. Luciff. n. 12, und vgl. noch „Quellen“ B. I S. 227 f.). In den Anfangsworten des Glaubensbekenntnisses

Rom zugeschriebenen Symbolen im Cod. Paris. 1451 („Incipit fides Romanorum: „„Credimus in unum Deum omnipotentem et unigenitum Filium ejus, Jesum Christum, salvatorem nostrum“ “).

e. Endlich muss auch noch erwogen werden, dass wir im Grunde nur eine einzige Handschrift von dem Theil des Panarion haben, der den Brief des Marcellus an Julius enthält (die drei letzten Tomi, Lib. II T. II und Lib. III T. I und II oder Haeres LXV—LXXX und „Expositio fidei catholicae“; p. 605—1108 ed. Pet., T. III. ed Dind.)[190]), indem die drei Handschriften, worin wir diesen Theil des Werks des Epiphanius finden, Cod. Jenensis, Cod. Rhedigerianus oder Vratislaviensis und Cod. Parisinus, aus einer Quelle geflossen sind[191]), dass diese Hand-

Basilius des Grossen (*Πιστευομεν και ὁμολογουμεν ἑνα μονον θεον*) ist der Accusativ durch *ὁμολογουμεν* hervorgerufen. Wir haben hier eine Art Zeugma. [Das umgekehrte Zeugma finden wir im Seleucensischen Synodalsymbol: *Ὁμολογουμεν και πιστευομεν εἰς ἑνα θεον.* Doch kennt die griechische Kirchensprache auch Verbindungen, wie *ὁμολογια εἰς*; s. die Worte: *τριτον διερωτᾳν την εἰς Χριστον ὁμολογιαν* in Cyrill. Alex. Comm. in Joan. zu 21, 15—18 und die Worte: *αὐτης ὑπεριδειν της ζωης ὑπερ της εἰς αὐτον — Χριστον — ὁμολογιας* Chrys. *Ἐγκωμιον εἰς — Ἰγνατιον* n. 4 gegen Ende; vgl. auch noch *ὁμολογειν ἐν* in Matth. 10, 32 und Luk. 12, 8.] Beruht das Fehlen von *εἰς* in den Handschriften des Panarion auf einem Textfehler, so wird dasselbe wohl auch mit dem Fehlen von *Πατερα* der Fall sein. Wir haben ja ein ganz analoges Beispiel an dem Fehlen von „*in*“ und „*Patrem*“ an der im Text angeführten Stelle. (Auch in einem sehr merkwürdigen Exemplar eines Apostolicums von der Hand eines irischen Mönchs auf dem vorletzten Blatte eines Reichenauer Codex aus dem achten Jahrhundert auf der grossherzoglichen Hofbibliothek zu Carlsruhe fehlt „*in*“ im ersten Artikel: „*Credo Deum Patrem omnipotentem*“ etc.)

190) Die Handschriften des Panarion sind überhaupt sehr selten. S. Montfaucon und Villoison in Dindorfs Ausgabe der Werke des Epiphanius T. I. Praef. p. IX s.

191) „Est hic liber“, sagt Dind. a. d. angef. O. p. V. vom Cod. Paris., „— e codice descriptus, qui simillimus Jenensi fuit, quocum ubique fere consentit Parisinus“. P. VI findet Dind. in dem Umstand, dass Cod. Paris. ganz Dasselbe enthält, was der Cod. Jenens., sogar die „excerpta ex Joanne Chrysostomo“ ein „communis horum codicum originis indicium“, und sagt er vom Cod. Vratisl.: „ab codice Jenensi non discrepans nisi in rebus levissimis. Qvam ob rem non fuit operae pretium libri Vratislaviensis cum Jenensi consensum annotare“. In Tom. II Praef. p. IV braucht Dind. von den drei Codd. die Worte: „unius instar libri sunt“ und in T. III Praef. p. IX sagt er vom Cod. Vratisl. und Paris.: „Eorum tanta est cum codice Jenensi similitudo et in erroribus interdum plane singularis consensio, ut non dubitandum

schriften jüngeren Ursprungs sind (Cod. Jen. aus dem Jahre 1304, Cod. Vrat. aus dem funfzehnten Jahrhundert und Cod. Paris. aus dem Anfang des sechzehnten[192])), und dass der Text in ihnen voller Fehler, insbesondere Interpolationen ist[193]). Wie leicht kann da nicht auch das Fehlen von Πατηρ auf einem Textfehler beruhen?

2. Was den Umstand betrifft, dass das Glaubensbekenntniss des Marcellus das in dem altrömischen Symbol fehlende Glied ζωην αἰωνιον hat, so bezeichnen die Meisten von denen, die dafür halten, dass es der alten römischen Gemeinde angehört hat (Usher, Bingham, Walch, Hahn und Höfling) das genannte Glied einfach als einen Zusatz, ohne sich darüber auszusprechen, woher dieser Zusatz rührt, und wie er zu erklären ist. V. Zezschwitz nimmt an, dass ζωην αἰωνιον ein Zusatz sei, „der sich hier leicht aus der orientalischen Umgebung erklärt" (s. ob. S. 39 Anm. 72), womit er wohl sagen will, dass er sich davon herschreibe, dass Marcellus ein Morgenländer war. Nicolas hält es für höchst wahrscheinlich, dass die Worte ein Zusatz sind, der nicht von

videatur, quin aut ex ipso sint derivati aut, quod eodem redit, ex alio exemplari, quod ipsum quoque Jenensi omni ex parte simillimum fuerit, unde descriptus esse possit Vratislaviensis et ex Vratislaviensi rursus Parisinus".

192) S. Dind. T. I p. IV, V und VI. Betreffend das Alter der Handschrift, deren Copie der Cod. Jenens. ist, bemerkt Dind. T. III Praef. p. IV: „De codice ex quo descriptus est Jenensis tantum probabiliter coniicere licet, non antiquum fuisse, sed aetate aliquanto inferiorem Veneto Marciano partis prioris, scripto anno 1057."

193) S. Dind. T. I Praef. p. XII und T. III Praef. P. IV.

Man könnte hieraus den Schluss ziehen wollen, dass der Text des marcellischen Glaubensbekenntnisses überhaupt für unzuverlässig anzusehen sei. Allein dieser Schluss würde doch unberechtigt sein. Abgesehen nämlich davon, dass der genannte Text durch seine ausserordentliche Kürze, Einfachheit und Leichtigkeit vor einer Mehrheit von Fehlern oder vor einer Entstellung bewahrt werden musste, so haben wir in dem Umstand, dass er mit Ausnahme des Fehlens von Πατερα und des Zusatzes ζωην αἰωνιον so gut wie ganz mit dem Symbole im „Psalt. Aethelst." und dem Symbole im Cod. Laud. übereinstimmt, eine Bürgschaft dafür, dass er in den drei besprochenen Handschriften im Ganzen genommen unbeschädigt vorliegt. Man kann von den beiden angeführten Symbolen gewissermaassen sagen, dass sie vermöge ihrer wesentlichen Identität mit dem Glaubensbekenntniss Marcells in Bezug auf dieses an die Stelle von Handschriften treten und als solche dem Text im Cod. Jenens., Vratislav. und Paris. theils zur Bestätigung, theils zum Correctiv dienen.

Marcells Hand, sondern von einer andern herrührt (s. ob. S. 39). Endlich Wall meint, dass das altrömische Symbol wirklich mit „*vitam aeternam*“ geschlossen habe, und dass der Umstand, dass diese Worte sich nicht in dem römischen Symbol nach Rufins „Commentarius in Symbolum Apostolorum“ finden, seinen Grund darin habe, dass Rufin es unterlassen habe, zu bemerken, dass das römische Symbol nach „*carnis resurrectionem*“, womit (eigentlich mit „*hujus carnis resurrectionem*“) sein eigenes, das aquilejensische, schloss, noch das Glied vom ewigen Leben hatte.

Da die zuletzt angeführte Ansicht nach dem ob. S. 100 f. Bemerkten zu verwerfen ist, so kann die Frage nur die sein, ob *ζωην αἰωνιον* von Marcellus selbst oder von einem Abschreiber herrührt. Rührt es von Jenem her, so hat er es unwillkürlich zu dem von ihm vorgefundenen Text hinzugefügt, indem die alten morgenländischen Symbole und so auch sein eigenes mit ihm schlossen, und er deshalb daran gewöhnt war, es am Schlusse des Symbols zu hören, während das römische Symbol, zu dem sich Marcellus dem römischen Bischof gegenüber bekennen wollte, dadurch nicht wesentlich alterirt ward. Denn die „*resurrectio carnis*“ am Schlusse desselben war ja natürlich eine „*resurrectio ad*“ oder „*in vitam aeternam*“ und schloss mithin die „*vita aeterna*“ ein. Fügte daher Marcellus das *ζωην αἰωνιον* aus seinem morgenländischen Symbol hinzu, so stellte er nur heraus, was in dem „*carnis resurrectionem*“ des römischen eingeschlossen lag und mitgesetzt war. Rühren die Worte *ζωην αἰωνιον* dagegen von einem Abschreiber her — dem Urheber der Copie von Marcellus's Brief, die dem Epiphanius vorlag, oder Epiphanius selbst oder einem oder dem andern Abschreiber seines Panarion —, so hat dieser Abschreiber dies unwillkürlich zu dem Text hinzugefügt, den er vorfand, indem sie in seinem eigenen, einem morgenländischen Symbol, noch auf die Worte *σαρκος ἀναστασιν* folgten, und er deshalb an sie als an das Schlussglied des Symbols gewöhnt war.

Ich habe „Quellen“ B. II S. 120 Anm. 93 die erstere Ansicht ausgesprochen, neige aber jetzt mehr zu der zweiten von Nicolas ausgesprochenen, und zwar aus folgenden zwei Gründen, von denen der erste auch dem Fehlen von *Πατερα* in Marcells Symbol gilt und darum noch zu den oben angeführten hinzugefügt werden kann.

Erstens muss man doch erwarten, Marcellus werde sich, wenn er sich, um Julius desto besser von seiner Rechtgläubigkeit zu überzeugen, zu dem römischen Symbol bekennen wollte und es deshalb geradezu in seinen Brief aufnahm, streng an den Text desselben gehalten, ihn Wort für Wort, ohne irgend welche Veränderung, ohne Etwas hinzuzusetzen oder wegzulassen, niedergeschrieben haben. Und zweitens haben die Abschreiber älterer Symboltexte oder von Auslegungen des Symbols, in denen eine ältere Symbolform stückweise angeführt wird, oft in einem oder dem andern Punkte den Symboltext, den sie copirten, oder die Symbolform, deren Auslegung sie abschrieben, nach dem Symbol verändert, das zu ihrer Zeit das herrschende war, und an das sie deshalb gewöhnt, mit dem sie vertraut waren, — die abendländischen Abschreiber meist nach dem späteren römischen Symbol, unserem jetzigen „Symbolum apostolicum", bisweilen doch auch nach dem Nicäno-Constantinopolitanum, die morgenländischen nach diesem Symbol. Dasselbe kann nun auch ein oder der andere Abschreiber des Glaubensbekenntnisses des Marcellus hinsichtlich des *ζωην αἰωνιον* gethan haben.

Ich will hier das eben berührte und schon B. II S. 282 (vgl. auch S. 174 Anm.) mit einigen Worten besprochene, für die Geschichte des Symbols nicht unwichtige und darum beachtenswerthe Factum mit einer Reihe von Beispielen belegen, und bemerke zuvor nur noch, dass wir dasselbe schon zum voraus erwarten müssen, indem es so natürlich war, dass die Abschreiber hin und wieder die ältere Symbolform, die sie copirten, unwillkührlich mit der ihnen ganz geläufigen eigenen conformirten.

Das zweite Glied des zweiten Artikels lautet in Leo des Grossen dogmatischem Brief an Flavian c. 2 in so gut wie allen Handschriften: „*qui natus est de Spiritu sancto et* (oder „*ex*") *Maria virgine*", und diesen Wortlaut muss dasselbe auch nach der gleichzeitigen, schon auf dem chalcedonensischen Concil (Act. II) vorgelesenen und in dessen Acten aufgenommen (Coleti a. a. O. p. 1213 ss.) griechischen Uebersetzung gehabt haben, indem es hier durch *τον τεχθεντα ἐκ Πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου* wiedergegeben ist[194]). In

[194]) Auch in des jüngeren Arnobius „Conflictus de Deo trino et uno" Lib. II c. 8, wo, wie wir ob. S. 65 f. Anm. gesehen haben, Arnobius die Stelle in Leos Brief an Flavian, an welcher der römische Bischof die drei ersten „sententiae" des Symbols

den „Dicta Leonis Magni“ in Cod. lat. 2175 Saec. IX auf der Nationalbibliothek zu Paris lautet es dagegen, wie schon B. II S. 282 gesagt: „*qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine*“ und im Cod. lat. 5672 Saec. XI auf ders. Bib., einem Cod., der unter Anderem Leos Brief enthält: „*qui conceptus de Spiritu sancto et Maria virgine*“. Offenbar haben die beiden Abschreiber den Wortlaut, den sie vorfanden, mit dem in dem späteren römischen Symbol, unserem „Symbolum apostolicum“, das ihr eigenes Symbol war, und an das sie daher gewöhnt waren, vertauscht, der erstere vollständig, der letztere zum Theil. Dass dieser es gethan hat, geht auch daraus hervor, dass er später an einer Stelle, wo Leo das betreffende Glied wiederholt, seine Worte („Idem vero sempiterni genitoris Unigenitus sempiternus *natus est de Spiritu sancto et Maria virgine*“) beibehalten hat[195]. Er war nicht consequent. — Auch in der „Expositio Symboli“ des Venantius Fortunatus in Cod. S. Vict. 596 Saec. XI oder XII auf der Nationalbibliothek zu Paris lautet das zweite Glied des zweiten Artikels nicht, wie in anderen Handschriften (z. B. in Cod. Ottob. 122 auf der Vaticana Saec. XIII) und in den Ausgaben: „*Qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine*“, sondern: „*Qui conceptus est de Sp. s. et M. v.*“ — Ein drittes Beispiel von Veränderung des „*natus*“ einer älteren Symbolform in das „*conceptus*“ der jüngeren römischen s. B. II S. 282.

Das dritte Glied des zweiten Artikels lautete in der alten ravennatischen Kirche nach Petrus Chrysologus's sechs Auslegungen dieses Symbols in seinen „Sermones“, Serm. 57—62: „*Qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus*“. So die Handschriften und nach ihnen die Ausgaben. In einer von jenen, Cod. lat. 2454 Saec. XV auf der Nationalbibliothek zu Paris, lautet das angeführte Glied jedoch in Serm. 57: „*Qui sub P. P. crucifixus, mortuus et sepultus*“ und in Serm. 62: „*Qui sub P. P. passus et sepultus*“, und in einer anderen

seiner Kirche citirt, theilweise sich zu eigen gemacht hat, lautet das zweite Glied des zweiten Artikels „*qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine*“. Und ebenso hat Vigilius von Thapsus in „Contra Eutycheten“ Lib. IV Anfang, wo er Leos Worte in der Ep. dogm. c. 2: „Fidelium universitas — virgine“ citirt und vertheidigt „*qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine.*“

[195]) Der erste Abschreiber hat hier bloss „*natus ex Maria virgine*“.

Handschrift ebendaselbst, Cod. St. Mart. 4 Saec. XIV, finden wir an der Stelle, wo Petrus zum Gliede von der Auferstehung übergeht: „*Crucifixus est, mortuus et sepultus; tertia die resurrexit*". Es ist klar, dass beide Abschreiber an den angeführten Stellen den Wortlaut des in Rede stehenden Gliedes im ravennatischen Symbol zum Theil nach dem Wortlaut modificirt haben, den es im „Symb. apost." hat: „*passus sub P. P., crucifixus, mortuus et sepultus.*" Man sieht dies nicht allein aus den übrigen Handschriften, sondern es geht auch daraus hervor, dass die beiden Handschriften in den übrigen „Sermones" das Gewöhnliche haben, und, was die zweite betrifft, ausserdem noch daraus, dass sie dies auch in Serm. 58 an der Hauptstelle hat, nämlich da, wo Petrus das dritte Glied des zweiten Artikels anführt um es auszulegen. — Auch in der Auslegung des turinschen Symbols in Maximus von Turins „Hom. 83 De traditione Symboli" ist in einer Handschrift, Cod. lat. 3802 auf der Nationalbibliothek zu Paris (Saec. XII?), das „*Qui sub P. P. crucifixus est*" des angeführten Symbols nach dem „*Passus sub P. P.*" des Apostolicums in: „*Qui sub P. P. passus est*" verändert.

In der von mir „Quellen" B. II S. 132—140 aus zwei Wiener Handschriften, einer aus dem vierzehnten und einer aus dem funfzehnten Jahrhundert, herausgegebenen altkirchlichen (dem vierten Jahrhundert angehörigen) „Exhortatio sancti Ambrosii ad neophytos de Symbolo" lautet das hier ausgelegte Symbol an der Stelle, wo es vom Redner im Zusammenhang mitgetheilt wird, im vorletzten Gliede des zweiten Artikels: „*sedet ad dexteram Dei Patris*" (s. a. a. O. S. 134), gegen Ende der Auslegung dagegen, wo die drei letzten Glieder des zweiten Artikels angeführt werden: „*sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis*" (s. a. a. O. S. 140). Ich habe a. a. O. S. 174 Anm. schon die Vermuthung ausgesprochen, die Differenz möge dadurch entstanden sein, dass irgend ein Abschreiber an der zweiten Stelle das „*omnipotentis*" aus dem Apostolicum hinzugesetzt hat. Die Richtigkeit dieser Vermuthung wird durch eine dritte die „Exhortatio" enthaltende Handschrift, Cod. XVIII (209) auf der grossherzoglichen Bibliothek zu Carlsruhe, ursprünglich ein Reichenauer Codex, bestätigt, indem diese Handschrift, die aus dem zehnten Jahrhundert stammt und also die beiden Wiener Handschriften an Alter bei Weitem übertrifft, bloss

„*sedet ad dexteram Dei Patris* hat[196]). — Aehnlich ist das „*sedet ad dexteram Patris*“ des Athanasianums in demselben Codex nach dem Apostolicum in „*sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis*“ verwandelt worden.

Das letzte Glied des zweiten Artikels wird in Venantius Fortunatus's „Expositio Symboli“ in den Handschriften gewöhnlich mit den Worten „*judicaturus vivos et mortuos*“ citirt[197]). In dem schon ob. S. 62 Anm. 114, S. 83 Anm. 158 und S. 109 erwähnten Cod. S. Victoris lautet es jedoch: „*inde venturus judicare v. et m.*“ Offenbar hat, wie bereits an dem zweiten von den drei eben angeführten Orten bemerkt, der Abschreiber (oder möglicher Weise auch seine Quelle) dem, was Fortu-

[196]) Der in B. II aus den beiden Wiener Handschriften gegebene Text lässt sich überhaupt aus der Carlsruher (Reichenauer), die mir auf meiner letzten wissenschaftlichen Reise im Sommer 1872 bekannt geworden ist, an einer Anzahl Stellen emendiren. Ich werde dies später thun. Das in der „Exhortatio“ ausgelegte Symbol lautet in dem Carlsruher Cod. übrigens, wie in den beiden Wiener. Im Gliede von der Himmelfahrt hat jener, wie Vindob. A „*in coelos* (*celos*)“, nicht wie Vindob. B „*ad eoclos*“. „*Sedit*“ im Carlsruher Cod. statt „*sedet*“ beruht nur auf einer Differenz in der Aussprache.

[197]) Diese Worte sind übrigens, wie schon ob. S. 83 Anm. 158 ausgesprochen, wohl nur eine Andeutung oder genauer die formell vielleicht etwas frei angegebene („*judicaturus*“ statt „*judicare*“) zweite Hälfte des Wortlauts, den das betreffende Glied in dem Symbol Fortunatus's (dem tarvisianischen oder sonst einem der aquilejensischen Diocese angehörigen) gehabt hat. „*Inde venturus*“ oder „*venturus est*“ fehlt nämlich sonst in keinem altkirchlichen Symbol und findet sich insbesondere in den anderen uns bekannten Symbolen der aquilejensischen Diöcese, dem altaquilejensischen bei Rufin, dem neuaquilejensisehen bei Nicetas von Romatiana oder Aquileja und dem forojuliensischen. Fortunatus sagt bald darauf in der Auslegung des Schlussgliedes des zweiten Artikels: „Nam de adventu Domini Malachias ait: „„Ecce venit Dominus omnipotens““. Et Daniel: „„Ecce in nubibus caeli quasi Filius hominis““. Et illud: „„Sicut fulgur ab oriente, ita erit adventus filii hominis.““ Auch in anderen Auslegungen des Symbols wird ein und das andere Glied nur theilweise angeführt. So werden z. B. im „Serm. de Symb. ad Catech.“ 4 vom Gliede von der Auferstehung und der Wiederkunft nur die Anfangsworte; „*tertia die*“ und „*Inde venturus*“, und in der „Explanatio Symboli ad initiandos“ des Ambrosius im Cod. Vat.-Bob. im Gliede von der Wiederkunft nur die Schlussworte, „*et mortuos*“, citirt. Endlich hat Fortunatus wohl auch andere Glieder seines Symbols nicht vollständig angegeben (s. ob. S. 62 Anm. 114).

natus geschrieben, den Wortlaut substituirt, welchen der Schluss des zweiten Artikels in dem ihm geläufigen Apostolicum hatte.

Das zweite Glied des dritten Artikels lautete in dem altaquilejensischen Symbol nach Rufins „Comm. in Symb. Apostt.“ bloss „*sanctam ecclesiam*“. So die meisten Handschriften. In einzelnen, z. B. in der schon ob. S. 104 erwähnten Turiner, in Cod. lat. 1890 auf der Nationalbibliothek zu Paris (von 1483) und in einem Cod. Bodlej. (Barlow 14; Heurtly, a. a. O. p. 27 und 29) wird jedoch da, wo Rufin den Wortlaut des Gliedes von der Kirche anführt, was er viele Male thut, ein Paar Mal das Prädikat „*catholicam*“ hinzugefügt („Sequitur nunc post hunc sermonem: „„*sanctam ecclesiam catholicam*““, „non dicit: „„*in ecclesiam sanctam catholicam*““ Cod. Taur.; „Sequitur namque post hunc sermonem: „„*sanctam ecclesiam catholicam*““, „Non dixit: „„*in sancta ecclesia catholica*““ Cod. Paris.). Offenbar ist dieses „*catholicam*“, das sich auch, nach einzelnen Handschriften, in mehreren Incunabeln und späteren Ausgaben des „Comm.“ Rufins findet (s. Vallarsi in Ruf. Opp. p. 373 not. *b* ed. Migne und Heurtly a. a. O. p. 29), aus dem apostolischen Symbol geflossen. Dass es nicht ächt ist, sieht man sowohl daraus, dass Rufin, dessen Auslegung des aquilejensischen Symbols ein „Commentarius perpetuus“ zu demselben genannt werden kann, indem er es Wort für Wort erklärt, auch nicht ein Wort über das hochwichtige Kirchenprädicat sagt, und dass der Cod. Taur. und Paris., die ich Gelegenheit gehabt habe zu vergleichen, „*catholicam*“ nicht an allen den übrigen zahlreichen Stellen haben, wo Rufin das Glied von der Kirche erwähnt, sondern nur an den beiden oben angeführten. In beiden Handschriften heisst es: „sed *sanctam ecclesiam* credendam esse“, „causam jam diximus superius, cur non dixerit *in sanctam ecclesiam* sed *sanctam ecclesiam*“, „credere etiam hoc debent, unam esse *sanctam ecclesiam*“, ista est ergo *sancta ecclesia*“, „*sanctam* vero *ecclesiam* tenere“. — Wir sehen hier dieselbe Inconsequenz, die wir schon ob. in Cod. Paris. lat. 5672 gefunden haben.

Wie mit „*catholicam*“ in den angeführten Handschriften, so verhält es sich ohne allen Zweifel auch mit dem „*catholicam*“, das wir in einer Anzahl Handschriften der „Sermones“ des Petrus Chrysologus über das Symbol der Kirche zu Ravenna im ersten dieser Sermonen, Serm. 57, und nach jenen Handschriften in allen Ausgaben finden, und das

Walch, a. a. O. p. 62, in seinen Text des ravennatischen Symbols aufgenommen hat, während Heurtly, a. a. O. p. 46, die Aechtheit desselben nur stark bezweifelt [198]). Es ist von einem Abschreiber oder von Abschreibern aus dem apostolischen Symbol hinzugefügt worden. Erstens fehlt es nämlich in den fünf übrigen Sermonen in allen Handschriften. Ferner wird es in Serm. 57 in der Auslegung trotz seiner Bedeutung nicht berührt; ja das Glied von der Kirche lautet in ihr in allen Handschriften bloss „*sanctam ecclesiam*“ („Quia neque a capite membra, neque sponsa separatur a sponso, sed dum tali conjunctione spiritus fit unus, fit omnia et in omnibus Deus. Ergo ipse in Deum credit, qui *sanctam ecclesiam* confitetur“). Endlich fehlt „*catholicam*“ in mehreren Handschriften, nämlich in Cod. Ambros. I 100 Sup. Saec. XIV und in drei Codd. der Nationalbibl. zu Paris, Cod. lat. 2145 Saec. XIII, Cod. lat. 2148 Saec. XIV und Cod. S. Mart. 4 Saec. XV [199]).

In der lateinischen Uebersetzung des Nicänums in einem Briefe Leos des Grossen an Kaiser Leo, Ep. 134 ed. Quesn., 145 ed. Ball., c. 3 finden wir in einigen Codices „*descendit de caelis*“, in anderen „*descendit de caelo*“ statt des blossen „*descendit*“, und lautet das letzte Glied des zweiten Artikels in einigen Codices: „*inde venturus*

198) Dagegen betrachtet Hahn, a. a. O. S. 12 Anm. 4, dasselbe mit de Rubeis, „Monumenta Eccl. Aquilej.“ p. 70, für ein späteres Einschiebsel. Dasselbe thun auch Denzinger, a. a. O. p. 3, und Nicolas, a. a. O. p. 317 und 368.

199) Hieher gehört auch noch die Lesart in Rufins „Comm. in Symb. Apostt.“ n. 41: „Sed et ulterius sermo iste, qui *resurrectionem carnis* pronunciat, summam totius perfectionis succincta brevitate concludit“ statt: „Sed et ultimus sermo iste“ etc. im Cod. lat. 1890 auf der Nationalbibl. zu Paris und in einigen Incunabeln, die wirkliche und angebliche „Epistolae et Tractatus“ von Hieronymus enthalten, z. B. einer römischen von 1470, einer venetianischen von 1470, einer parmensischen von 1480 und einer venetianischen von 1488. (In denselben Incunabeln findet sich auch „*catholicam*“ a. d. ob. S. 112 angef. Stt.) Mit Recht bemerkt Vallarsi z. St.: „Pamelius, quem Fellus (describit) cum vetere editione: „„Sed et ulterius““, falso ratus, innui alterum articulum in Symbolo: „„*Et vitam aeternam*““. Das „ulterius“ in den genannten Ausgaben geht doch wohl auf Handschriften zurück. In allen den von mir eingesehenen (Cod. Taur.-Bob. G. V. 26 Saec. VII, Cod. Bamb. B. V. 19 Saec. X, Codd. Paris. lat. 1648, 1650 und 1922, Cod. Ambros. E. 120 Sup. 4, Codd. Medic. IX und XI Plut. XIX) mit alleiniger Ausnahme des ob. angeführten findet sich „ultimus“.

judicare vivos et mortuos", in anderen „*unde venturus*" etc. statt des blossen „*venturus*" etc. (s. Leon. Opp. T. I p. 1160 not. *f.* und *g.* ed. Mig.). Ohne Frage verdankt jener Zusatz dem Einfluss des nicäno-constantinopolitanischen und dieser dem Einfluss des apostolischen Symbols seinen Ursprung.

Das erste Glied des dritten Artikels schloss in dem Taufsymbol der jerusalemischen Kirche nach Cyrillus von Jerusalems Katech. XVIII n. 3 (vgl. auch Katech. XVI n. 4 und IV n. 16) und der Ueberschrift in Katech. XVI in Codd. Coisl. Ottob. Roe. Casaub. (angeführt von Touttée) und in Cod. theol. Graec. Vindob. XXIX mit *το λαλησαν ἐν τοις προφηταις*. Und dies ist deshalb an der zuletzt angeführten Stelle von Touttée in seine Ausgabe der Katechesen Cyrills aufgenommen worden. In den älteren Ausgaben der Katechesen lautet dagegen der Schluss des Gliedes vom heiligen Geist in der Ueberschrift über Katech. XVI *το λαλησαν δια των προφητων*, ein Wortlaut, der wahrscheinlich auf Handschriften zurückgeht, und der ohne Zweifel durch den Einfluss des Nicaeno-Constantinopolitanums entstanden ist, welches Symbol, wie bekannt, *δια των προφητων* hat.

Man findet jedoch nicht selten, dass auch Verfasser in einem oder dem andern Punkte ältere Symbolformen, die sie mittheilen, nach dem Symbole oder den Symbolen verändert haben, woran sie gewöhnt und womit sie vertraut waren, eine Thatsache, die für die Ansicht geltend gemacht werden kann, dass Marcellus selbst *ζωην αἰωνιον* zum altrömischen Symbol hinzugefügt hat.

Ich will auch hievon einige Beispiele anführen.

Im Nicänum besteht das dritte Glied des zweiten Artikels bloss aus dem einen Worte *παθοντα*. Gelasius von Cyzikus hat nun sowohl in dem Exemplar, das er in der „Hist. Conc. Nic." Lib. II c. 26 selbst mittheilt, als in dem Exemplar in Eusebius von Cäsareas Brief an seine Gemeinde, welchen Brief er ebds. c. 34 und 35 einrückt, noch *ταφεντα* hinzugefügt (*παθοντα, ταφεντα*).

In dem von Bianchini in seiner „Enarr. Pseudo-Athan. in Symb." p. 95 aus einem Cod. Veron. herausgegebenen Uebersetzung des Nicänums wird zu dem „*passus*" dieses Symbols aus dem Apostolicum oder einem anderen abendländischen Symbol noch „*mortuus*" hinzugefügt.

Im Nicänum fehlt bekanntlich das Glied vom Sitzen Christi zur

Rechten des Vaters (*και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους, και ἐρχομενον κ. τ. λ.*). Gelasius fügt nun an der ersten von den beiden ob. angf. Stt. das fehlende Glied nach seinem Taufsymbol oder nach dem Nicäno-Constantinopolitanum hinzu (*και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους και καθεζομενον ἐν δεξιᾳ του πατρος, και ἐρχομενον κ. τ. λ.*). Und ebenso wird es im „Cod. Canonn. eccl. Afric." sowohl im griechischen Original (hier finden wir dieselben Worte, wie bei Gelasius), als auch in der lateinischen Uebersetzung („*ascendit in coelos*, *sedet ad dexteram Patris*, *unde venturus est*" etc.) nach dem afrikanischen Symbol oder dem Nicaeno-Constantinopolitanum und in den Acten des ephesinischen Concils, Act. VI (*και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους, και ἐν δεξιᾳ του πατρος καθημενον, και ἐρχ. κ. τ. λ.*) nach einem von den älteren griechischen Taufsymbolen hinzugefügt.

Im Nicänum lautet das letzte Glied des zweiten Artikels *και ἐρχομενον κριναι ζωντας και νεκρους*. Hier haben Gelasius an der ersten von den beiden ob. angef. Stt., „Cod. Canonn. eccl. Afric." im griechischen Original und die Acten des chalcedonensischen Concils im Exemplar in Act. II zwischen *και* und *ἐρχομενον* nach älteren griechischen Taufsymbolen (s. ob. S. 81 f. Anm. 150—152) oder nach dem Nicäno-Constantinopolitanum *παλιν* eingeschoben (*και παλιν ἐρχομενον*). Und ebenso haben hier mehrere lateinische Uebersetzungen an die Stelle der lateinischen Conjunction „*et*" das in den abendländischen Symbolen so gewöhnliche (s. ob. S. 83 ff.) „*inde*" oder „*unde*" eingeschoben. S. ob. S. 85 Anm. 165.

Nach Allem, was ich von S. 42 an auseinandergesetzt habe, wird man nun darüber urtheilen können, welches Gewicht solchen Aeusserungen zukommt, wie die ob. S. 41 f. angeführten Hammerichs, — nicht das geringste. Selbst in dem Falle, dass Beides, die Auslassung von *Πατερα* und die Hinzufügung von *ζωην αἰωνιον*, sich von Marcellus selbst herschreiben sollte[200]), würden wir, da das Glaubensbekenntniss des an-

200) Das Letztere ist, wie wir gezeigt haben, wohl möglich, das Erstere nicht ganz unmöglich. Marcellus kann nämlich selbst *Πατερα* weggelassen haben um hierdurch schärfer hervorzuheben, dass Jesus Christus der Sohn des allmächtigen Gottes und also Gott sei, und weil es eine allbekannte Sache war und sich ganz von selbst verstand, dass der *θεος παντοκρατωρ* im ersten Artikel des Symbols der Vater war, und dies ausserdem auch aus dem *τον υἱον αὐτου τον μονογενη*

cyranischen Bischofs weder sein Privatbekenntniss (S. 42—44), noch ein morgenländisches Taufbekenntniss (S. 44—56) sein kann, sondern ein abendländisches Symbol (S. 56—93) und dann das Symbol der römischen Gemeinde (S. 93—115) sein muss, in ihm dieses Symbol haben, so wie es 337 lautete, mit einem Paar Abweichungen, Abweichungen, die durch das, was wir aus den übrigen Quellen zu unserer Kenntnizs des älteren römischen Symbols von dessen Inhalt wissen (s. ob. S. 99—101) mit voller Sicherheit als solche erkannt werden können. Wer in aller Welt wird wohl behaupten wollen, dass z. B. das Nicänum in Gelasius von Cyzikus's „Hist. Conc. Nic.“ Lib. II c. 26 darum nicht das Nicänum sein könne, weil es *ταφεντα* nach *παϑοντα*, zwischen den Gliedern von Christi Himmelfahrt und seinem Kommen zum Gericht das Glied von seinem Sitzen zur Rechten des Vaters und zwischen *και* und *ἐρχομενον* das Wort *παλιν* habe, welches Alles im Nicänum fehle? Wer wird nicht vielmehr sagen, dass es das Nicänum mit einigen (drei) Abweichungen sei? — Wie Hammerich sagen kann: „Die Arbeit Marcells scheint sich ausserdem als eine Zeichnung aus freier Hand zu verrathen“ und: „man weiss wirklich nicht, wohin man sein sogenanntes Symbol rechnen soll“, ist mir rein unfasslich. Marcells „Arbeit“ ist ja augenscheinlich ein ganz regelrechtes Symbol, das, wie ich mich ob. S. 102 ausgedrückt habe, viele Brüder hat, und es muss ja ohne Zweifel zu den abendländischen Symbolen gerechnet werden und Rom angehören. — Und ebensowenig vermag ich einzusehen, warum Marcell in Bezug auf sein Referat des altrömischen Symbols darum „kein zuverlässiger Gewährsmann“ soll genannt werden können, weil er „der Ketzerei bezichtigt“ wurde. Wäre von der „expositio fidei“ die Rede, die seinem Symbol vorangeht, so könnte man füglich sagen, dass es

in dem unmittelbar darauf folgenden ersten Gliede des zweiten Artikels hervorging. Wir haben ja auch, wenn auch kein regelrechtes Symbol, so doch ein Paar Glaubensbekenntnisse und einige Relationen der Glaubensregel, in denen *Πατηρ*, „*Pater*“ aus ähnlichen Ursachen fehlt (s. ob. S. 102 Anm. 188), und Marcellus nennt in dem, was seinem Glaubensbekenntniss vorangeht und nachfolgt, ein Paar Mal *ὁ παντοκρατωρ ϑεος* ohne ihn als *Πατηρ* zu bezeichnen (*φασι γαρ* — Marcells Gegner — *μη ἰδιον και ἀληϑινον λογον εἰναι του παντοκροτορος ϑεου τον υἱον, τον κυριον ἡμων Ἰησουν Χριστον*; — *εἰ γαρ τις χωριζει τον υἱον, τουτεστι τον λογον, του παντοκρατορος ϑεου*).

ungewiss sei, ob er, der wirklich häretisch lehrte, in ihr seine Herzensmeinung ausgesprochen habe, und ob er also hier zuverlässig sei. Aber es handelt sich ja um das auf sie folgende Symbol. Was dieses betrifft, das beweislich das ältere römische ist, so musste ja seine Absicht, dadurch, dass er sich zu ihm bekannte, den römischen Bischof von seiner Rechtgläubigkeit zu überzeugen, ihm gebieten, es treu und genau zu referiren[201]). Ein Häretiker ist doch wohl nur dann unzuverlässig, wenn sein Interesse ihn dazu reizt, es mit der Wahrheit nicht genau zu nehmen, nicht dann, wenn es ihn zum Gegentheil antreibt.

V. Ist nun Marcellus's Glaubensbekenntniss das Symbol der römischen Gemeinde, so wie es 337 lautete, mit einem Paar Abweichungen, von denen die eine fast sicher, die andere wahrscheinlich von Abschreiberhand herrührt, so erheben sich die ob. S. 33 Absatz 2—4 aufgeworfenen Fragen und verlangen Beantwortung.

1. Indem wir versuchen diese zu geben, beginnen wir mit der Frage, ob Marcellus seinen Brief an Julius in lateinischer Sprache geschrieben, und nur Epiphanius uns denselben in griechischer Uebersetzung mitgetheilt hat, sei es nun, dass er ihn selbst übersetzte, oder dass ein Anderer vor ihm dies gethan hatte, und ob also der ancyranische Bischof selber das altrömische Symbol eigentlich auf Lateinisch abgelegt hat, und der griechische Text desselben nur eine von Epiphanius oder einem Anderen herrührende Uebersetzung seines lateinischen ist.

Diese Frage muss unbedingt mit Nein beantwortet werden.

Marcellus, wie wir ob. S. 44 f. Anm. 75 gesehen haben, ein griechisch-gebildeter und griechisch-redender Morgenländer, hat, als er nach Rom kam, schwerlich die lateinische Sprache verstanden; wie denn überhaupt sicher nur äusserst wenige griechisch-gebildete und griechisch-redende altorientalische Theologen sie verstanden haben[202]), indem man in Griechenland und im gräcisirten Orient sowohl in den

201) Darum ist es auch viel wahrscheinlicher, dass ein Abschreiber nicht allein *Πατερα* ausgelassen, sondern auch *ζωην αἰωνιον* hinzugefügt hat, als dass Marcellus Beides gethan haben sollte.

202) Zu den sehr Wenigen, die sie verstanden, gehörte im vierten Jahrhundert Epiphanius (s. Hieron. „Apol. adv. libros Rufini", Lib. III c. 6 und 23). Er könnte somit Marcells Brief aus dem Lateinischen übersetzt haben.

heidnischen als in den christlichen Kreisen im Gefühl der Ueberlegenheit seiner Bildung, seiner Literatur und seiner Sprache über die der Abendländer nur sehr selten, nur ausnahmsweise es der Mühe werth hielt, es zu lernen, und verlangte, dass die Abendländer Griechisch verstehen sollten[203]. Und ebenso hat der ancyranische Bischof kaum während seines funfzehnmonatlichen Aufenthalts in Rom Lateinisch gelernt. Denn 337, ganz kurz nachdem Constantin der Grosse der orientalischen christlichen Welt einen eigenen Centralpunkt in Constantinopel verschafft hatte, wodurch vornehmlich die in den beiden ersten Jahrhunderten überwiegend griechische und im dritten und im Anfang des vierten noch halbgriechische oder zum Theil griechische Gemeinde zu Rom nach und nach zu einer ganz überwiegend und zuletzt zu einer beinahe vollständig lateinischen wurde, gab es in Rom gewiss noch eine bedeutende Anzahl griechischer Christen mit eigenen Kirchen, worin der Gottesdienst in griechischer Sprache gehalten wurde, gleichwie damals gewiss auch noch eine Anzahl lateinischer Mitglieder der römischen Gemeinde diese Sprache verstand und redete. Marcellus brauchte so nicht Lateinisch zu lernen um sich in dieser Gemeinde zu bewegen und an ihren Gottesdiensten Theil zu nehmen, und er lernte sie deshalb gewiss auch nicht. Er brauchte auch kaum einen lateinischen Brief an Julius zu schreiben, da dieser Griechisch verstanden haben muss, indem er nicht allein griechische Briefe empfing, sondern auch schrieb[204]. Der Brief Marcells macht übrigens gar nicht den Eindruck eine Uebersetzung aus dem Lateinischen zu sein, sondern vielmehr den eines grie-

[203]) S., waa die heidnischen Kreise betrifft, Bernhardi Grundriss der griech. Litt., B. I S. 486. Zweite Bearbeitung.

[204]) Von griechischen Briefen von ihm haben wir zwei übrig, den an die eusebianischen Antiochener oder an Danius, Flaccillus etc., geschrieben 341 oder 42 und aufbewahrt von Athanasius in seiner „Apol. ctr. Ariann.“ n. 21—35, und den an die Presbyter, Diaconen und das Volk zu Alexandrien, geschrieben 349 und vollständig von Socrates, „Hist. eccl.“ Lib. II c. 23, partiell von Athanasius, a. a. O. n. 52, aufbewahrt. Ausserdem gehen bekanntlich auch noch einige andere griechische Briefe und Schriften unter seinem Namen; aber die Aechtheit derselben ist sehr bestritten. Man könnte zwar annehmen wollen, Julius habe jene Briefe lateinisch geschrieben und sie ins Griechische übersetzen lassen, oder sie seien auf seine Veranstaltung geschrieben. Allein zu einer solchen Annahme haben wir doch keinen Grund. Es ist jedenfalls das Wahrscheinlichste, dass er sie selber geschrieben hat.

chischen Originals. Endlich spricht auch noch der unt. S. 120 ff. anzuführende Grund dagegen, und zwar entschieden dagegen, dass Marcells Glaubensbekenntniss ein von Epiphanius oder einem Anderen herrührende Uebersetzung eines lateinischen Originals ist, das Marcellus in seinen (lateinisch geschriebenen) Brief aufgenommen hatte[205].

2. Aber auch die Frage, ob Marcells Glaubensbekenntniss eine von Marcellus selbst herrührende Uebersetzung des lateinischen Symbols der römischen Gemeinde sei, muss verneinend beantwortet werden.

Einmal war es nämlich ganz unnöthig, dass Marcellus den lateinischen Text des römischen Symbols ins Griechische übersetzte, indem damals ein griechischer Text desselben existirt haben muss, der in dem griechischen Theil der römischen Gemeinde gebraucht wurde[206], und

[205] Ich kann mithin Heurtly nicht beistimmen, wenn er in den ob. S. 38 angef. Worten äussert, es lasse sich nicht ausmachen, in welcher Sprache (der griechischen oder der lateinischen) das Glaubensbekenntniss Marcells ursprünglich abgefasst gewesen.

[206] Möglich doch auch in dem lateinischen Theile neben dem lateinischen Text, falls damals ein jeder der beiden Theile der römischen Gemeinde beide Texte gebraucht haben sollte, was diese Gemeinde nach dem siebenten der von Mabillon herausgegebenen „Ordines Romani“ (Gregorii Magni Opp. T. IV, p. 993—1000 ed. Mig.), nach dem „Sacramentarium Gelasianum“ (Muratori, „Lit. Rom. vet.“ T. I, p. 540 s.) und nach dem von Melchior Hittorp herausgegebenen „Ordo Romanus antiquus de divinis catholicae ecclesiae officiis et ministeriis per totius anni circulum“ (vgl. auch „Sacramentar. Gregorian.“, Murat. a. angef. O. T. II, p. 61, und „Rit. Rom. restit. a Sanct. Casert.“ bei Höfling, Das Sakrament der Taufe B. I, S. 316) später mit dem griechischen und lateinischen Text des Nicaeno-Constantinopolitanums gethan hat, als dieses Symbol in ihr „Symbolum traditum“ und „redditum“ geworden war. Ich halte es doch für sehr unwahrscheinlich, dass beide Texte des altrömischen Symbols in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts neben einander in jedem der beiden Theile der damaligen römischen Gemeinde sollten gebraucht worden sein. Damals waren nämlich gewiss noch so viele Griechen in der römischen Gemeinde, dass sie eigene Kirchen mit vollkommen griechischem Gottesdienst hatten. Erst später, als die Zahl der Griechen in Rom geringer geworden war, und hierdurch die römischen Griechen in Bezug auf die Taufe ganz oder doch wesentlich auf ihre lateinischen Brüder angewiesen waren, entstand wohl die Sitte, dass das Symbol (das Nicaeno-Constantinopolitanum) um der griechischen Kinder und Gevattern willen auch in griechischer Sprache überliefert, hergesagt und abgefragt wurde. Hiebei waren bei der „traditio Symboli“, wie es scheint, anfangs die griechischen und

mit dem der ancyranische Bischof durch seine Theilnahme an den griechischen Gottesdiensten bekannt sein musste. Diesen griechischen Text konnte er benutzen. Ja, wir dürfen beinahe sagen, er musste dies thun, da er ja keinen Grund hatte, ihn von der Hand zu weisen und den lateinischen auf eigene Hand zu übersetzen, wozu er ausserdem wohl nicht einmal im Stande war, indem er, wie wir gesehen haben, aller Wahrscheinlichkeit nach nicht Lateinisch verstand[207]).

Hiezu kommt aber noch ein anderer, entscheidender Umstand. Wir haben schon öfters bemerkt, dass das Glaubensbekenntniss des Marcellus, wenn man davon absieht, dass in ihm *Πατερα* fehlt, und

lateinischen Kinder getrennt (so in dem siebenten der von Mabillon herausgegebenen „Ordines Romani" n. 6). Später finden wir beide Theile bei diesem Act mit einander gemischt (so im „Sacram. Gelas." und im Hittorpschen „Ordo"). Vielleicht brauchte man bei ihm das griechische Symbol auch dann, wenn keine griechischen Kinder getauft werden sollten. Man legte dem Gebrauch beider Sprachen auch eine symbolische Bedeutung bei; er sollte die „unitas, unanimitas" und „universalitas" der Kirche symbolisiren (s. weiter unten Exc. II: Ueber den gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen im Abendlande während des früheren Mittelalters). Dass man in Rom schon in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts bloss zu diesem symbolischen Zweck den Text des Symbols bei der lateinischen und bei der griechischen „traditio Symboli" in beiden Sprachen gebraucht haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich. — Nach Walch, a. a. O. p. 57, wurde das Symbol in Rom schon in den älteren Zeiten, als es noch die Gestalt hatte, in der es uns in Marcells Glaubensbekenntniss und im Symbol im „Psalt. Aethelst." entgegentritt, bei der Taufe gleichzeitig in griechischer und lateinischer Sprache gebraucht. „At secus sentio — nämlich als diejenigen, welche meinen könnten, die griechischen Texte des römischen Symbols müssten Uebersetzungen des lateinischen sein —, postquam clarissimis testimoniis cognoui, veteres Romanos aliosque Latinos, qui illos sequuti snnt, quum baptismum catechumenis conferrent, eosdem Symbolum primum Graece, deinde Latine pronuntiare iussisse huncque ritum tam constanter seruasse, ut recentioribus barbarisque saeculis, quibus clerici ne Graece quidem legere potuerunt, in libris liturgicis Graecum textum litteris latinis vel, uti apud Usserium, Anglo-Saxonicis pingerent." Derselben Ansicht, wie Walch, ist Gieseler, Kirchengesch. I, 1 S. 203 Anm. 2 vierte Aufl.

207) Ich lege jedoch nur ein geringes Gewicht auf die letzte Bemerkung. Der lateinische Text des altrömischen Symbols war so ausserordentlich einfach, dass sich Marcellus während seines Aufenthalts in Rom leicht so viel Kenntniss des Lateinischen verschafft haben könnte, dass er es ins Griechisehe zu übersetzten vermochte. Zudem kann er sich ja dabei auch der Hilfe eines Anderen bedient haben.

dass es ζωήν αἰώνιον hat, in so auffallender Weise mit dem Symbol im „Psalt. Aethel." übereinstimmt, dass wir beide für ein und dasselbe Symbol ansehen müssen. Da nun Marcellus's Glaubensbekenntniss, wie wir gezeigt haben, das altrömische Symbol ist, so ist nothwendig auch das Symbol im „Psalt. Aethel." dieses Symbol, was es übrigens auch aus andern Gründen sein muss[208]); und da wir natürlich nicht annehmen können, dass es aus Marcellus's Brief in Epiphanius's Panarion geschöpft ist, so kann Marcells Glaubensbekenntniss nicht eine von ihm selbst herrührende griechische Uebersetzung des lateinischen Texts des altrömischen Symbols sein, sondern ist es für den in der römischen Gemeinde gebrauchten griechischen Text dieses Symbols zu halten. Dass Marcells Glaubensbekenntniss das altrömische Symbol ist, macht es sicher, dass auch das mit ihm so gut wie total übereinstimmende Symbol im „Psalt. Aethel." dieses Symbol ist, und dass das Symbol im „Psalt. Aethel." das altrömische Symbol ist, macht es wiederum sicher, dass das mit ihm wesentlich identische marcellische Glaubensbekenntniss nicht eine von Marcellus selbst verfasste griechische Uebersetzung ist, sondern ein in der römischen Gemeinde, in ihrem griechischen Theil, gebrauchter griechischer Text dieses Symbols, denn die Annahme, beide Symbole, Marcellus's und das im „Psalt. Aethel.", könnten eine Privatübersetzung des lateinischen Textes des altrömischen Symbols sein, die zufälliger Weise sowohl von Marcellus als auch von dem Kreise, der das Symbol im „Psalt. Aethel." gebrauchte, benutzt wurde, diese Annahme ist im höchsten Grade unwahrscheinlich.

Man könnte dem eben Ausgesprochenen mit der Behauptung entgegentreten wollen, die wesentliche Identität des Glaubensbekenntnisses Marcells und des Symbols im „Psalt. Aethel." brauche keineswegs davon herzurühren, dass sie beide ein und derselbe griechische Text des altrömischen Symbols seien, sondern könne sich auch sehr wohl von der ausserordentlich grossen Einfachheit dieses Symbols herschreiben, die es mit sich führte, dass es nur in einer Weise, mit ganz denselben Worten ins Griechische übersetzt werden konnte. Die beiden in Rede stehenden Symbole könnten deshalb recht gut auch von zwei verschiedenen Uebersetzern herstammen, deren einer Marcellus war. —

208) S. ob. S. 99, Anm. 186.

Und dafür, dass dies wirklich der Fall gewesen sei, könnte man dann geltend machen, dass sich doch immerhin, auch wenn man davon absehe, dass in Marcells Glaubensbekenntniss im ersten Artikel *Πατερα*[209]) fehle, was im Symbol im „Psalt. Aethel." stehe, und dass in jenem im dritten auf *σαρκος ἀναστασιν* noch *ζωην αἰωνιον* folge, was dieses nicht habe, eine ganze Reihe von kleineren Differenzen zwischen den beiden Symbolen aufzeigen lasse (*τον υἱον αὐτου τον μονογενη* Marc., *υἱον αὐτου τον μονογενη* „Psalt. Aethel.", *και τῃ τριτῃ ἡμερα ἀναστανται* Marc., *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀναστανται* „Psalt. Aethel.", *ἐκ των νεκρων* Marc., *ἐκ νεκρων* „Psalt. Aethel.", *και καθημενον ἐν δεξιᾳ του πατρος* Marc., *καθημενον ἐν δεξιᾳ του πατρος* „Psalt. Aethel.", *και εἰς το ἁγιον πνευμα* Marc., *και εἰς πνευμα ἁγιον* „Psalt Aethel.").

Allein man braucht nur die Partien in den ob. S. 11—27 abgedruckten griechischen Texte des späteren römischen Symbols, die es mit dem altrömischen gemein hat, mit dem Glaubensbekenntniss Marcells und dem Symbol im „Psalt. Aethel." zu vergleichen, um inne zu werden, wie wenig man zu der Ansicht berechtigt ist, die ausserordentlich grosse Einfachheit des altrömischen Symbols habe nur zu einer griechischen Uebersetzung desselben führen können. So entspricht z. B. dem „*a mortuis*", „*ascendit*" und „*sedet*" in dem lateinischen Text der beiden römischen Symbole in Marcells Glaubensbekenntniss und im Symbol im „Psalt. Aethel." *ἐκ των νεκρων* oder *ἐκ νεκρων, ἀναβαντα* und *καθημενον*, im Text im Cod. Sangall. und Cantabrig. dagegen *ἀπο των νεκρων*, was auch der Text im Cod. Escor. hat[210]), *ἀνελθοντα*, was auch alle übrigen Texte haben[211]) (allein die beiden Texte in Marcells Brief und im „Psalt. Aethel." haben *ἀναβαντα*) und *καθεζομενον*, was wir auch in den Texten im Cod. Bint. und im Cod. Vindob. finden, während die im Cod. Escor. und Barbar. das temp. fin. *καθηται* darbieten[212]) (*κα-*

[209]) Und *εἰς*; s. ob. S. 104, Anm. 189.

[210]) Auch ein griechischer Text des jüngeren in einer ambrosianischen Handschrift, der mir erst nach dem Abdruck der ob. S. 5—27 mitgetheilten Texte bekannt geworden ist, und den ich weiter unten geben werde, hat *ἀπο των νεκρων*.

[211]) Auch der Text im Cod Ambros. hat dieses Wort.

[212]) Der Text im Cod. Ambros. hat *ἐκαθισεν*.

θημενον findet sich nur noch im Cod. Vat.). Und ebenso entspricht dem „*venturus est*“ oder „*venturus*“ in dem lateinischen Text der beiden römischen Symbole in jedem von den S. 4—27 mitgetheilten Texte etwas Anderes: in Marcells Glaubensbekenntniss und im Symb. im „Psalt. Aethel.“ ἐρχεται, im Text im Cod. Sangall. und Cantabrig. dagegen ἐρχομενον, im Text im Cod. Bint. μελλει ἐρχεσθαι, in den Texten im Cod. Escor. und Barbar. ἐλευσεται, im Text im Cod. Vindob. ἐλευσομενον[213]) und im Text im Cod. Vat. ἡξοντα. Vgl. auch noch das ἐν δεξιᾳ im Glaubensbekenntniss Marcells und im Symbol im „Psalt. Aethelst.“ mit dem ἐκ δεξιων in den Texten im Cod. Vindob. und im Cod. Vat.[214]). — Was die oben angeführten kleineren Differenzen zwischen dem Glaubensbekenntniss Marcells und dem Symbol im „Psalt. Aethelst.“ anbetrifft, so sind sie doch zu un-

213) So auch der Text im Cod. Ambros.

214) Auch der Text im Cod. Ambros. hat ἐκ δεξιων. — Dem „*qui natus est*“ entspricht in den meisten Texten γεννηθεντα, in der griechischen Uebersetzung der „Epistola dogmatica“ Leos des Grossen an Flavian c. II und zum Theil in Cod. Barbar. jedoch τεχθεντα, und „*sub Pontio Pilato*“ entspricht in den Texten im Cod. Escor. Vindob. und Ambros. ὑπο Ποντιου Πιλατου, in den übrigen ἐπι Π. Π. Jenes ist allerdings ein Uebersetzungsfehler. Vgl. endlich auch noch das ob. S. 92 f. und Anm. 175 Bemerkte. (Der Text im Cod. Ambros. hat überall Participia ausser im Gliede vom Sitzen zur Rechten, in dem er ἐκαθισεν hat.) — Ebenso differiren die ob. S. 11—27 abgedruckten griechischen Texte des späteren römischen Symbols oder des Apostolicums, sowie auch der Text dieses Symbols im Cod. Ambros., in den doch ebenfalls sehr einfachen Partien, die in demselben zum altrömischen Symbol hinzugefügt sind, nicht wenig von einander. So entspricht dem „*creatorem*“ des lateinischen Textes im Text im Cod. Sangall. und Cantabrig., Cod. Bint., Cod. Ambros. und zum Theil im Cod. Barbar. ποιητην, im Text im Cod. Vindob. und Vat. κτιστην und im Text im Cod. Escor. und zum Theil im Cod. Barbar. δημιουργον. So entspricht ferner dem „*ad inferna*“ des lateinischen Textes im Text im Cod. Sangall. und Cantabrig. εἰς τα κατωτατα, in den übrigen Texten dagegen εἰς ᾀδην oder εἰς τον ᾀδην oder (Cod. Ambros.) ἐν ᾀδῃ. So entspricht endlich dem „*Dei Patris omnipotentis*“ jenes Textes im Text im Cod. Sangall. und Cantabrig. θεου πατρος παντοδυναμου, im Text im Cod. Bint. und im Cod. Ambros. θεου πατρος παντοκρατορος, im Text im Cod. Vindob. und Vat. του θεου και πατρος του παντοδυναμου, endlich im Cod. Escor. und Barbar. του θεου και πατρος του παντοκρατορος und παντοκρατορος ohne του (Barbar.).

bedeutend, als dass man aus ihnen folgern dürfte, dass die beiden Symbole verschiedene griechische Texte des alten „Symbolum Romanum“ seien. Auch der griechische Text des späteren römischen Symbols im Cod. Sangall. und der griechische Text desselben Symbols im Cod. Cantabrig. differiren in einigen ähnlichen Punkten von einander (jener hat *τον υἱον αὐτου, κυριον ἡμων* und *Και εἰς Ἰησουν Χριστον*, dieser *υἱον αὐτου, τον κυριον ἡμων* und *Και Ἰησουν Χριστον*) und sind doch unzweifelhaft einer und derselbe Text.

3. Kann nun somit das Glaubensbekenntniss des Marcellus nur der in den griechischen Kirchen in Rom zu seiner Zeit gebrauchte Text des altrömischen Symbols sein, so fragt es sich wiederum, ob wir diesen Text als eine Uebersetzung des lateinischen Texts oder mit Nicolas, a. d. ob. S. 39 angef. St., für das Original desselben, oder endlich weder für das Eine noch für das Andere, sondern für einen mit ihm coordinirten Text ansehen sollen[215]).

Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten.

Wir wollen zunächst das, was sich für eine jede dieser Ansichten sagen lässt, anführen, um es dann zu prüfen und wider einander abzuwägen.

Dafür, dass Marcells Glaubensbekenntniss eine Uebersetzung des lateinischen Textes des altrömischen Symbols ist, lässt sich Zweierlei geltend machen: Zuerst im Allgemeinen die Thatsache, dass die ob. S. 57—86 besprochenen feineren, tieferliegenden Züge, aus denen gefolgert werden muss, dass es dem Abendlande angehört hat, in fast allen griechischen Texten des jüngeren, längeren römischen Symbols, nämlich in den Texten des Cod. Bint., Cod. Escor., Cod. Vindob., Cod. Vat. und Cod. Barbar.[216]) ohne alle Frage davon herrühren, dass diese Texte griechische Uebersetzungen des lateinischen Textes des genannten Symbols sind[217]); sodann aber im Beson-

215) Nach Walch, a. a. O. p. 57, ist es keine Uebersetzung eines entsprechenden lateinischen Symbols, sondern ein mit diesem coordinirtes (s. ob. Anm. 206). Wie er sich aber den Ursprung der beiden Symbole und ihr Verhältniss zu einander gedacht hat, darüber erfahren wir von ihm Nichts.

216) Ebenso auch im Texte im Cod. Ambros.

217) Vom Text im Cod. Sangall. und Cantabrig. wage ich vorläufig nicht ohne Weiteres dasselbe zu sagen. Was den Text des altrömischen Symbols im „Psalt. Aethelst.“

deren der Umstand, dass einer jener Züge, nämlich die Stellung der Zeitbestimmung τῃ τριτῃ ἡμερᾳ vor der Handlung des Auferstehens, ἀναστάντα, wie wir ob. S. 73 f. gezeigt haben, ein grammatischer Latinismus, sich von buchstäblicher Uebersetzung aus dem Lateinischen herschreiben zu müssen scheint, wie er denn in den Texten des jüngeren, längeren römischen Symbols in den eben genannten Handschriften[218]), in dem griechischen Text der Ep. 35 (al. 25) Leos des Grossen[219]), in den beiden ersten griechischen Texten des Athanasianums in Athan. Opp. T. II, p. 728 ss. ed. Montf. und in dem griechischen Text desselben Symbols in einem Cod. Ambros.[220]) ohne Zweifel davon herzuleiten ist[221]).

betrifft, so gilt natürlich die in Rede stehende Frage ebensowohl ihm, wie dem Glaubensbekenntniss des Marcellus, da es ja mit diesem wesentlich identisch ist.

218) So wie auch in dem Text im Cod. Ambros.

219) Hier heisst es nämlich n. 2: ἀλλα γαρ και ὁτι σταυρωϑεις και ἀποϑανων και ταφεις τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀνεστη, Opp. T. I, p. 879 ed. Ball., p. 806 ed. Mig.

220) Dieser (β 39 Sup. No. 12) hat τριημερο (ν) ἀνεστη. Der dritte von den vier von Montfaucon a. a. O. mitgetheilten hat, wie schon ob. S. 71 Anm. 131 gesagt, die Zeitbestimmung in griechischer Weise nach dem Verbum, und in zweien, dem vierten montfauconschen und einem im Cod. DLXXV der Marcusbibl. in Venedig fehlt sie (και ἀναστας, ἀνεστη ἐκ νεκρων). (Es muss daher ob. S. 75 L. 4 f. statt: „und allen griechischen Texten des — Athanasianums“ heissen: „und in den griechischen Texten des — Athanasianums, in welchen sich die Zeitbestimmung findet“.)

221) Ausser der Zeitbestimmung vor dem Verbum „auferstehen“ in dem Gliede von der Auferstehung Christi könnte man auch noch das Fehlen des Artikels in dem Gliede von der Kirche (ἁγιαν ἐκκλησιαν) dafür geltend machen wollen, dass Marcells Glaubensbekenntniss aus dem Lateinischen übersetzt ist. Man könnte nämlich sagen, es schreibe sich daher, dass der Uebersetzer „*sanctam ecclesiam*“ ganz buchstäblich habe wiedergeben wollen. Weil dieses keinen Artikel hatte, indem das Lateinische den Artikel nicht kennt, unterliess auch er denselben zu setzen. Dies hat ohne Zweifel der Urheber der griechischen Uebersetzung des Symbols im Cod. Bint. gethan, in der sich überhaupt, aus gleichem Grunde, der Artikel nur ein einziges Mal, in τῃ τριτῃ ἡμερᾳ, findet. Allein der angeführte Erklärungsgrund für das Fehlen des Artikels in ἁγιαν ἐκκλησιαν in dem altrömischen Symbol bei Marcellus ist doch kaum der rechte. Denn warum hat da der Uebersetzer nicht auch „*Spiritum sanctum*“ mit πνευμα ἁγιον statt mit τ ο ἁγιον πνευμα wiedergegeben. Man könnte zwar antworten: Um die Persönlichkeit des heiligen Geistes hervorzuheben. Aber warum entbehrt dann ϑεον im Anfang des Symbols des Artikels? Man wird sagen müssen

Dafür, dass umgekehrt Marcells Glaubensbekenntniss der Originaltext des altrömischen Symbols ist, lässt sich dagegen Folgendes anführen.

Das Symbol und zwar wesentlich dasselbe Symbol, was wir in Marcellus's Brief an Julius, im „Psalt. Aethelst.“, im Cod. Laud., in Rufins „Comment. in Symb. Apostt.“, in Leos des Grossen Schriften, besonders in der „Epistola dogmatica“ desselben an Flavian, und im „Sacram. Gelas.“ finden, stand sicher schon in der zweiten Hälfte des zweiten

entweder, das Glied von der Kirche laute *ἁγιαν ἐκκλησιαν*, weil der Uebersetzer es unbestimmt gedacht habe: „*Ich glaube an den heiligen Geist,* (ich glaube) *eine heilige Kirche*“ (s. hinsichtlich des Accusativs der Sache nach *πιστευω* ob. S. 104 Anm. 189), oder weil *ἐκκλησιαν* als Nom. prop. an und für sich bestimmt sei. Für die letztere Erklärung spricht die Analogie des *ἐκ πνευματος ἁγιου* („*aus, von dem heiligen Geist*“, nicht: „*aus, von heiligem Geist*“) im zweiten Gliede des zweiten Artikels, für die erstere dagegen das Vorangehende *το ἁγιον πνευμα*. Soll in *ἁγιαν ἐκκλησιαν* das Wort *ἐκκλησιαν* bestimmt stehen, weil es als eine Art Nom. prop. betrachtet wird, warum hat da der Uebersetzer nicht auch das unmittelbar vorangehende *ἁγιον πνευμα* als ein Nom. prop. behandelt und deshalb unterlassen ihm den Artikel zu geben? Man hätte dies um so mehr erwarten sollen, als *π. ἁ.* sonst öfter als Nom. prop. behandelt wird, z. B. in Luk. 1, 35, im Nicänum (*Και εἰς π. ἁ.*) und im Text des Apostolicums im Cod. Escor. (*Πιστευω εἰς π. ἁ.*), und als der Uebersetzer selbst diese Verbindung auch im zweiten Gliede des zweiten Artikels (*ἐκ πνευματος ἁγιου*) als Nom. prop. behandelt. Man bekommt dadurch, dass in Marcellus's Symbol *ἁγιαν ἐκκλησιαν* unmittelbar auf *το ἁγιον πνευμα* folgt, unwillkührlich den Eindruck, dass Dieses bestimmt, Jenes unbestimmt gedacht werden soll. Auch steht, meines Wissens, *ἐκκλησια* mit einem hinzugefügten Prädikat sonst nirgends mit Sicherheit bestimmt. In dem *Και εἰς μιαν ἁγιαν*, *μιαν καθολικην*, *μιαν ἁγιαν καθολικην*, *μιαν ἁγιαν καθολικην και ἀποστολικην ἐκκλησιαν* der griechischen Symbole ist *ἐκκλησιαν* unbestimmt gedacht, man erkläre nun: „*und dass es eine*“ oder „*nur eine — Kirche giebt*“ oder: „*und an eine — Kirche*“ (s. dem *μιαν ἐκκλησιαν* gegenüber die Worte: *Τῃ γουν του ἑνος φυσει συγκληρουται ἐκκλησια ἡ μια*, Clem. Alex. Stromm. Lib. VII c. 17 § 106, Opp. T. III, p. 291 ed. Klotz), und in *και εἰς ἁγιαν καθολικην ἐκκλησιαν* im Symbol des Presbyters Charisius kann *ἐκκλησιαν* zum Wenigstens sehr wohl unbestimmt aufgefasst werden. Ja, es scheint hier sogar so aufgefasst werden zu müssen, da das vorangehende Glied vom heiligen Geist den Artikel hat (*Και εἰς το πνευμα της ἀληθειας, το παρακλητον —*).

Jahrhunderts in der römischen Gemeinde im Gebrauch[222]). Nun aber war die römische Gemeinde in dieser Zeit zum grossen Theile eine

[222]) Ich will dies hier in einer längeren, excursartigen Anmerkung darthun.

I. 1. Tertullian sagt „De cor. mil." c. 35: „Etiam in traditionis obtentu exigenda est, inquis, auctoritas scripta. Ergo quaeramus, an traditio nisi scripta non debeat recipi. Plane negabimus recipiendam, si nulla exempla praeiudicent aliarum observationum, quas sine ullius scripturae instrumento solius traditionis titulo, exinde consuetudinis patrocinio vindicamus. Denique ut a baptismate ingrediar, aquam adituri, ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus. Dehinc ter mergitamur, amplius aliquid respondentes, quam Dominus in Evangelio determinavit". Etc. „Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum, si legem expostules scripturarum, nullam invenies; traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix". Diese Worte setzen voraus, dass in den ersten Jahren des dritten Jahrhunderts, in welcher Zeit „De cor. mil." verfasst ist (nach Nösselt 200 oder 201, nach Hesselberg 201, nach Neander 202 oder 203), in der nordafrikanischen Kirche seit längerer, ja, man kann wohl sagen, seit geraumer Zeit ein Taufbekenntniss im Gebrauche stand, das „amplius aliquid" enthielt als die Worte: „*Credo in Patrem, Filium et Spiritum sanctum*". Noch weiter zurück in der Zeit scheinen uns die Anfangsworte von c. 3 zu führen: „Et quamdiu per hanc lineam serram reciprocabimus, habentes observationem inveteratam — dass es einem Christen nicht erlaubt ist, einen Soldatenkranz und überhaupt einen Kranz zu tragen —, quae praeveniendo statum facit? Hanc si nulla scriptura determinavit, certo consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit". Denn es möchte doch kaum dem Sinne Tertullians widersprechen, wenn wir das, was er in ihnen vom Kranztragen der Christen aussagt, auf so wichtige Gebräuche überführen, wie die Abrenuntiation und die Ablegung eines etwas längeren Bekenntnisses bei der Taufe.

2. „De bapt." c. 6 sagt Tertullian; „Quum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adiicitur Ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus sanctus, ibi Ecclesia, quae corpus trium est", und „Adv. Marc. 5, 4 sagt er: „quae est mater nostra, in quam repromisimus sanctam ecclesiam". Aus diesen beiden Stellen folgt, dass zu dem „amplius aliquid", was die Tradition zu dem in der Schrift (Matth. 28, 19) indirekte gegebenen Taufbekenntniss „*Credo in Patrem et in Filium et in Spiritum sanctum*" hinzugefügt hatte, auch „*sanctam ecclesiam*" gehörte. Ich sage, dass auch dieses Glied zu jenem „amplius aliquid" gehörte, denn dass es allein dasselbe ausgemacht haben sollte, ist nicht glaublich. Das „amplius aliquid" verlangt mehr. Auch setzt das Glied von der Kirche andere Glieder voraus. Wird es doch in keiner von Tertullians Relationen der Glaubensregel genannt, während in ihnen eine Menge anderer Glieder, darunter aus dem dritten Artikel die „resurrectio carnis"

griechisch redende und griechischer Liturgie sich bedienende, ja Griechisch war damals nachweislich noch die Kirchensprache in Rom, wie

und die „vita aeterna", erwähnt werden. Endlich: Im Anfang der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts erscheint in Carthago das Glied von der Kirche am Schluss des ganzen Symbols durch „*per*" mit vorangehenden Gliedern des dritten Artikels („*remissionem peccatorum*" „*vitam aeternam*") verbunden, und zwar schon seit längerer Zeit („Nam cum dicunt" [Novatiani]: „„*Credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam?*"" mentiuntur in interrogatione", „Sed et ipsa interrogatio, quae fit in baptismo, testis est veritatis. Nam cum dicimus: „„*Credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam?*"" etc., „Cypr. ep. 69 ad Magnum" und „Ep. 70 ad Januarium" etc.) Dass diese ganz abweichende Stellung und Verbindung desselben in Afrika nicht ursprünglich war, bedarf keines Beweises. Wann ist sie aber eingeführt worden? Ohne Zweifel unter dem carthaginiensischen Bischof Agrippinus, demselben, der an der Spitze der aus 70 afrikanisschen Bischöfen bestehenden ersten Synode zu Carthago die Sitte einführte von Ketzern Getaufte abermals zu taufen und in Verbindung mit dieser Neuerung, deren dogmatischen Grund sie zum Theil ausdrückt, wie sie denn Cyprian an den beiden angef. Stt. gegen die Giltigkeit der Ketzertaufe benutzt. Die erste carthaginiensische Synode wurde aber gegen Ende des zweiten oder im Anfang des dritten Jahrzehnts des dritten Jahrhunderts gehalten (s. Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 198 f., und Hefele, Conciliengesch. I, 78 f.), d. h. kurz nach dem Tode oder in den letzten Lebensjahren Tertullians, der selbst durch seine Lehre (s. „De bapt." c. 15) den Stoss zu den beiden Neuerungen gegeben haben mag. „*Per sanctam ecclesiam*" setzt nun aber die vorangehenden Glieder des dritten Artikels von „*remissionum peccatorum*" an voraus. Also enthielt zu seiner Zeit das carthaginiensische Symbol diese Glieder (die „remissio peccatorum", die von Tertullian so ausserordentlich stark hervorgehobene, einen Hauptpunkt der „regula fidei" bildende „resurrectio carnis" und die „vita aeterna"), was sich widerum „vix ac ne vix quidem" damit verträgt, dass der zweite Artikel nur den Namen des Sohnes enthalten haben sollte.

3. „De spect." c. 4 sagt Tertullian: „Cum aquam ingressi Christianam fidem in legis suae verba profitemur, renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur" und „De virgg. vel." c. 1 sagt er: „Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et filium eius Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in coelis, sedentem nunc ad dexteram patris, venturum iudicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem. Hac lege fidei manente caetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis. Vgl. auch noch die Stelle: „Fides in regula posita est, habens legem et salutem de observantia legis" in „De praescriptt. haerett." c. 14, bei welchen Worten an die in c. 13

im Occident überhaupt. Und dies Verhältniss, was auch im dritten Jahrhundert besonders in dessen ersten Theile noch fortdauerte, wenn

ausführlich referirte Glaubensregel zu denken ist. Sollten nicht die bei der Taufe in Bekenntnissform ausgesprochenen „verba legis fidei Christianae" an der ersten Stelle mit der „lex fidei, sc. Christianae" an der zweiten und der „lex, quam fides habet" und der „regula, in qua fides posita est" an der dritten im Ganzen und Grossen inhaltlich übereingestimmt und also alle an jener und einen grossen Theil der in „De praescriptt. haerett." c. 13 angeführten Punkte umfasst haben? Und wir scheinen dies um so mehr annehmen zu müssen, als das Taufbekenntniss ja nach Tertullians eigener ausdrücklicher Angabe zu seiner Zeit aus etwas Mehr als aus „*Credo in Patrem et in Filium et in Spiritum sanctum*" bestanden und das Glied von der Kirche „*sanctam ecclesiam*" enthalten hat, und als in demselben, wie wir gezeigt, damals die „remissio peccatorum", „resurrectio carnis" und „vita aeterna" und darum auch im zweiten Artikel Mehr als das blosse „*et in Filium*" gestanden haben muss.

(Vgl. auch noch die Stelle: „Fuerit salus retro per fidem nudam ante Domini passionem et resurrectionem. At ubi fides aucta est credendi in nativitatem, passionem resurrectionemque ejus, addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestimentum quodammodo fidei, quae retro erat nuda nec potentiam habuit sine sua lege" in Tert. „De bapt." c. 13. Wenn nach dem Leiden und der Auferstehung Christi im neuen Bunde der Inhalt des Glaubens mit den Artikeln von der Geburt, dem Leiden und der Auferstehung des Herrn vermehrt wurde, und das „sacramentum fidei" deswegen eine „ampliatio", nämlich die „obsignatio baptismi", gewissermaassen das Kleid der „fides", erhielt, liegt es da nicht sehr nahe, anzunehmen, dass bei der Taufe auch von den Artikeln, die nach Tertullians Ansicht in so inniger Verbindung mit ihr stehen, die sie nach ihm geradezu hervorgerufen haben, die Rede gewesen sein werde, dass diese Artikel bei ihr werden bekannt worden sein? Vielleicht liegt in Tertullians Worten selbst eine Hindeutung auf die drei Glieder von der Geburt von der Jungfrau, vom Leiden und von der Auferstehung im Taufbekenntniss.)

1. Es wird sich endlich überhaupt kaum verkennen lassen, dass Tertullian und ebenso der noch ältere Irenäus, sowie zum Theil auch Origenes in ihren Relationen der Glaubensregel den Inhalt dieser an der Hand eines in ihren Tagen schon seit längerer Zeit existirenden und den wesentlichsten Bestandtheil derselben, ihren Kern bildenden Taufbekenntnisses angegeben haben, dass dieses ihnen bei ihren Angaben als Anhaltpunkt und Leitstern gedient hat.

a. Bei allen Differenzen zwischen den einzelnen Relationen, Differenzen, die durch Mehreres und Mancherlei hervorgerufen sind: durch die Verschiedenheit des Gegensatzes und Zusammenhangs, in der die Relationen gegeben werden, durch die Verschiedenheit der eigenthümlichen Geistesrichtungen und dogmatischen Anschau-

auch in dieser Zeit das Lateinische allmälig stärker hervortrat und sich je länger, je mehr neben dem Griechischen geltend machte, fand in der

ungen der Referenten und der Kirchen oder der sectirerischen Partei, der sie angehören (Tertullian), endlich durch den Umstand, dass nie vollständig referirt werden soll und daher bald mehr, bald weniger unvollständig referirt wird — bei allen durch dies Alles hervorgerufenen Differenzen zwischen den Relationen herrscht nämlich doch in ihnen (in der des Origenes in ihrem ersten trinitarischen Theil, der ihr Haupttheil ist) im Ganzen und Grossen eine merkwürdige Uebereinstimmung in Inhalt und Gang, ja tritt in ihnen doch, man kann sagen, ein gewisser stehender Typus hervor, was sich schwer ohne das eben Ausgesprochene erklären lässt.

Was den Inhalt derselben betrifft, so erscheinen in ihnen allen nicht nur der eine Gott und sein Sohn Jesus Christus, sondern auch die Schöpfung der Welt, die Geburt Christi von der Jungfrau, sein Leiden, seine Auferstehung und seine Himmelfahrt (die Schöpfung der Welt meist in der Weise, dass der eine Gott allein als der Schöpfer genannt wird, ein Paar Mal in der, dass zugleich sein Sohn als der bezeichnet wird, durch den er sie geschaffen, und einmal so, dass nur von der Weltschöpfung durch diesen die Rede ist). — Andere Punkte, wie den von der Wiederkunft zum Gericht, die nur bei Origenes fehlt, der bei der Himmelfahrt stehen bleibt (später redet Origenes doch wenigstens vom Gerichte selber), den vom heiligen Geist, dessen nur in Irenäus's Relation der Glaubensregel in „Adv. haeress." 3, 4, 2 und in Tertullians Relation derselben in „De virgg. vel." 1 keine Erwähnung geschieht, und den von der Auferstehung des Fleisches, die nur in Tertullians Relation der Glaubensregel in „Adv. Prax." 2 nicht aufgenommen ist, treffen wir in fast allen. — Noch andere, wie der vom Sitzen Christi zur Rechten des Vaters, den alle Relationen Tertullians haben, und Irenäus in der in „Adv. haeress." 3, 4, 2 in den Worten: „et in claritate receptus" (aus 1 Tim. 3, 16) wenigstens angedeutet hat, und den vom ewigen Leben, den wir nur in Tertullians Relationen in „De virgg. vel." 1 und „Adv. Prax." 2 und in Irenäus's Relation in „Adv. haeress." 3, 4, 2 vermissen (doch liegt hier in den Worten: „salvator eorum, qui salvantur" eine Andeutung von ihm, wenn auch nur eine leichte) begegnen uns zum Wenigsten in mehreren. — Vgl. auch noch das *Πατηρ*, „Pater" von dem einen Gott in der Relation der Glaubensregel in Iren. „Adv. haeress." 1, 10, 1, in der des Origenes und in der Tertullians in „De praescriptt. haerett." 13 („ex Spiritu Patris Dei"), das *παντοκρατωρ*, „omnipotens" in der angeführten irenäischen Relation und in der tertullianischen in „De virgg. vel." 1, endlich das „sub Pontio Pilato" in dieser und in Irenäus's Relation in „Adv. haeress." 3, 4, 2. — Wenn wir in keiner von den Relationen der Glaubensregel bei Irenäus, Tertullian und Origenes die Glieder von der Kirche und von der Vergebung der Sünden antreffen, so kann dies, wie das ob. S. 127 f. Dargelegte zeigt, keineswegs seinen Grund darin gehabt haben, dass die Glaubensregel und das Taufbekenntniss zu ihrer

ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts und in der zweiten des ersten, innerhalb welches Zeitraums Rom das Symbol erhielt, in noch höherem

Zeit die beiden genannten Glieder noch nicht umfassten. Vielmehr werden wir die Ursache ihres Fehlens wohl in dem Umstand zu suchen haben, dass in allen jenen Relationen die Glaubensregel bewusst oder unbewusst im Gegensatze zur gnostischen oder auch zur monarchianischen (Tert. „Adv. Prax.“ 2) Häresie referirt wird, und die Differenz, die in Bezug auf die Kirche und die Sündenvergebung zwischen der katholischen Kirche und diesen Häresien obwaltete, erst in zweiter Linie stand oder ganz zurücktrat.

Was den Gang in den in Rede stehenden Relationen der Glaubensregel anbelangt, so ist er in fast allen denen, welche auch den heiligen Geist umfassen, trinitarisch. In der des Origenes ist er dies streng und regelrecht, in denen bei Tertullian in „Adv. Prax.“ 2 und „De praescriptt. haerett.“ 13 tritt dagegen, wohl durch Einwirkung des Montanismus, der Geist in der Weise auf, dass, ähnlich wie in Augustins Schrift „De agone Christiano“ c. 28, von seiner Sendung durch den Sohn die Rede ist, und diese an dessen Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten des Vaters angeknüpft wird; wobei sie an der ersteren Stelle auf die mit der „sessio ad dexteram“ in einem untergeordneten Participialsatz verbundenen Wiederkunft zum Gericht folgt, während sie an der letzteren zwischen jene und diese eingeschoben wird („et in coelos resumptum sedere ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos. Qui exinde miserit secundum promissionem suam a Patre Spiritum sanctum“, „in coelos ereptum sedere ad dexteram Patris, misisse vicariam vim Spiritus sancti, qui credentes agat, venturum cum claritate“). Nur in Irenäus's Relation in „Adv. haeress.“ 1, 10, 1 folgt der Geist gleich auf Jesus Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, indem hier der Glaube an die drei göttlichen Personen (und ihre Hauptwerke: die Schöpfung, die Menschwerdung zur Erlösung und die Verkündigung der Oekonomien und der Parusie oder der zwiefachen Parusie) zuerst hervorgehoben werden soll, und werden dann erst die Glieder des zweiten Artikels von der Geburt Christi von der Jungfrau an bis zur Himmelfahrt und Wiederkunft aufgeführt. In den Relationen, die den Geist nicht mit umfassen (die irenäische „Adv. haeress.“ 3, 4, 2 und die tertullianische „De virgg. vel.“ 1) folgt wenigstens der Sohn auf den Vater. — Die Reihefolge der Glieder von der Geburt durch die Jungfrau an bis zur Himmelfahrt ist überall dieselbe. Wo das Sitzen zur Rechten und die Wiederkunft mit aufgeführt werden (bei Tertullian), folgen sie auf einander (in Tert. „De praescriptt. haerett.“ 13 tritt doch zwischen beide die Sendung des Geistes); wo jenes Glied fehlt (bei Irenäus) folgt doch dieses auf die Himmelfahrt. — Die Glieder von der Auferstehung und dem ewigen Leben stehen, wo sie erwähnt werden, immer zuletzt. Hiebei werden sie meist an die Wiederkunft Christi angeknüpft (nur bei Origenes folgen sie auf den heiligen Geist), wobei das Gericht, zu dem Christus wiederkommt, bisweilen als Correlat zum ewigen Leben zwischen sie tritt

Maasse Statt. (S. über das hier Geäusserte weiter unten Excurs I). Die römische Gemeinde scheint sich daher in jenen Anfangszeiten neben

(so bei Iren. „Adv. haeress.“ 1, 10, 1) oder ihnen (der „vita aeterna“) nachfolgt (so bei Tert. „De praescriptt. haerett.“ 13; auch in Iren., „Adv. haeress.“ 3, 4, 2 folgt „judex eorum, qui judicantur“ auf „salvator eorum, qui salvantur“), und das ewige Leben einmal, bei Origenes, als schon nach dem Tode eintretend auf die Auferstehung folgt (bei Tert. „De praescriptt. haerett.“ 13 ist dies nur formell der Fall).

b. Ferner klingt so Manches in den Relationen der Glaubensregel bei Irenaeus, Tertullian und Origenes im Ausdruck an das Symbolum an, das Eine mehr, das Andere weniger, werden wir durch so manchen Ausdruck in ihnen mehr oder minder stark an dieses erinnert, scheint es in ihnen an so mancher Stelle mehr oder weniger deutlich durch.

Dies gilt z. B. von dem *εἰς ἑνα ϑεον πατερα παντοκρατορα* in der Relation in Iren. „Adv. haeress.“ 1, 10, 1, was sich wörtlich so in den meisten morgenländischen Taufbekenntnissen (dem jerusalemischen, den beiden epiphanischen, dem Nic. und Nic.-Const., dem in der *Ἑρμ. εἰς το Συμβ.*, dem Nestor. und dem Arm. bei Steck) und mit Ausnahme von *ἑνα* in allen abendländischen („*in Deum Patrem omnipotentem*“) findet (nur das Antioch. hat ausser *ἑνα* noch *και μονον ἀληϑινον* und das in Constitt. apost. 7, 41 *εἰς ἑνα ἀγεννητον μονον ἀληϑινον ϑεον παντοκρατορα, τον πατερα του Χριστου*). — Ferner gilt das Gesagte von den Worten: „nisi quod natum (Christi corpus) ex virgine et Spiritu sancto est“ bei Origenes, den Worten: „Filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Maria“ in Tert. „De virgg. vel.“ 1 und den Worten: „delatum ex Spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam, — et ex ea natum“ in Tert. „De praescriptt. haerett.“ 13 (vgl. auch noch die Worte: „hunc missum a Patre in virginem et ex ea natum“ in Tert. „Adv. Prax.“ 2). — Ebenso gilt es von dem „passus sub Pontio Pilato“ in Iren. „Adv. haeress.“ 3, 4, 2, dem „crucifixum sub Pontio Pilato“ in Tert. „De virgg. vel.“ 1, sowie auch dem „hunc passum, hunc mortuum et sepultum“ und dem „fixum cruci“ in Tert. „Adv. Prax.“ 2 und „De praescriptt. haerett.“ 13. — Desgleichen gilt es von dem „tertia die resurrexisse“ und dem „tertia die resuscitatum a mortuis“ in Tert. „De praescriptt. haerett.“ 13 und „De virgg. vel.“ 1, von dem „sedere ad dexteram Patris“ und dem „sedentem nunc ad dexteram Patris“ in Tert. „Adv. Prax.“ 2, „De praescriptt. haerett.“ 13 und „De virgg. vel.“ 1 und von dem „venturum judicare vivos et mortuos“ an der letzten und an der ersten von diesen drei Stellen. — Vgl. endlich das „per carnis etiam resurrectionem“ in Tert. „De virgg. vel.“ 1 mit dem „*carnis resurrectionem*“ des Symbols. — Noch wollen wir bemerken, dass das „in coelis resumtum“ bei Tert. „Adv. Prax.“ 2, „in coelis receptum“ bei dems. in „De virgg. vel.“ 1 und „in coelos ereptum“ ebenfalls bei dems. in „De praescriptt.

dem Texte des lateinischen Taufsymbols eines griechischen bedient haben zu müssen, der nicht eine Uebersetzung jenes war, sondern entweder

haerett.“ 13 (vgl. auch noch das „in coelum est ereptus“ in Tert. „Apolog.“ c. 21), wie schon Hahn, a. a. O. S. 19 Anm. 1 bemerkt hat, mit dem „assumtus in coelum“ in dem nordafrikanischen Symbol in den pseudoaugustinischen „Sermm. ad Catech.“ 2, 3 und 4 und dem pseudoaugustinischen „Serm. de Symb. ctr. Judaeos“ etc. mehr oder weniger verwandt ist und auf dasselbe zurückzugehen scheint.

c. Auch sagt Irenäus in den Worten: *Οὑτω δε και τον κανονα της πιστεως* (er führt dessen Inhalt bald darauf ausführlich an) *ἐν ἑαυτῳ ἀκλινη ἐχων, ὁν δια του βαπτισματος εἰληφε* (der in der katholischen Kirche Getaufte), *τα μεν ἐκ των γραφων ὀνοματα και τας λεξεις και τας παραβολας ἐπιγνωσεται* in „Adv. haeress.“ 1, 9, 4 und in den Worten „neophytorum quoque sensum confirmare, ut stabilem custodiant fidem, quam bene custoditam ab ecclesia acceperunt“ in „Adv. haeress.“ 5 Praef., die Glaubensregel sei von den Gliedern der katholischen Kirche mittelst der Taufe, d. h. bei ihrem Unterricht vor derselben, empfangen worden. Dies legt unläugbar die Mittheilung oder Ueberlieferung (*παραδοσις*, „traditio“) einer Formel, die den wesentlichen Inhalt der „regula fidei“ enthielt, oder eines formulirten Glaubensbekenntnisses während der Katechumenatszeit (und mit ihr die Ablegung dieses Bekenntnisses vor und bei der Taufe) sehr nahe und wird am Natürlichsten davon verstanden, so dass *ὁ κανων της πιστεως* an der ersten von den beiden angeführten irenäischen Stellen (wie bei Novatian und später bei Augustin u. A.) die Glaubensregel im engern Sinne, das Symbol ist.

d. Endlich wird überhaupt gesagt werden müssen zunächst, dass es sich schwer denken lasse, wie die „regula fidei“, deren Geburtsstätte vornehmlich, wenn nicht ausschliesslich, der Katechumenunterricht gewesen sein muss, sich habe bilden können ohne gleichzeitig oder doch sehr bald zu einer ihre Summe, ihren wesentlichen Inhalt ausdrückenden Bekenntnissformel zu führen, einer Bekenntnissformel, die sich, gleich der „regula fidei“ selbst, ganz natürlich an die Taufformel und ihre Grundlage, die Einsetzungsworte der Taufe in Matth. 28, 19, anschloss, sie zu ihrem Rahmen nahm und somit trinitarisch wurde; sodann aber, dass es, wenn man den Inhalt der „regula fidei“ referiren wollte, ganz unmöglich war, dies zu thun ohne den Inhalt des Taufbekenntnisses mehr oder weniger vollständig und formell frei mit anzugeben und ohne dasselbe bei der Angabe als Stützpunkt und Leitfaden zu gebrauchen, Jenes wegen des inhaltlichen Verhältnisses beider, der Glaubensregel und des Taufbekenntnisses, Dieses weil das Taufbekenntniss formulirt vorlag.

II. Besass nun aber die nordafrikanische Kirche in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ein mit dem altrömischen wesentlich identisches Taufbekenntniss, und war ebenso die kleinasiatische und die gallische und die alexandrinisch-ägyptische in dieser Zeit im Besitze eines solchen, so muss dies natürlich auch die

umgekehrt sein Original oder doch ein mit ihm gleichzeitig entstandener und mit ihm coordinirter Text. — Und wir werden ihn für das Erstere

römische gewesen sein. — Insbesondere weist der Umstand, dass damals Nordafrika das Symbolum hatte, hierauf zurück. Denn die nordafrikanische Kirche war, wenn nicht ausschliesslich, so doch vornehmlich eine Tochter der römischen und wird als solche auch das Symbol von ihr erhalten haben, wenn auch die selbstständigen und charactervollen Afrikaner das von Rom Ueberkommene dann im Einzelnen in eigenthümlicher Weise modificirten, insbesondere dadurch, dass sie „*sanctam ecclesiam*" im dritten Artikel von der zweiten Stelle entfernten und in der Weise an den Schluss des Artikels setzten, dass sie es durch „*per*" mit den drei vorangehenden Gliedern verbanden, und dass sie im ersten Artikel zu „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*" die Worte „*universorum creatorem, regem coelorum, invisibilem et immortalem*" hinzufügten. — Allerdings auf die von Einigen, z. B. von Münter in seiner Schrift „Primordia Ecclesiae Africanae" p. 10 ss. und von Wiltsch in seinem „Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik", B. I S. 31, dafür, dass Nordafrika das Christenthum von Rom erhalten, angeführten Stellen: „Si — Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis (den Afrikanern) quoque auctoritas praesto est. — Videamus, quid (ecclesia Romana) didicerit, quid docuerit, quid cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit" in Tertullians Schrift „De praescriptt. haerett." c. 36 und: „scimus, nos hortatos eos esse (die nach Rom Abgesandten), ut ecclesiae catholicae radicem et matricem (die römische Kirche) agnoscerent et tenerent" in Cyprians Ep. 45 n. 2, — auf diese beiden Stellen möchten wir uns nicht für die römische Abkunft der nordafrikanischen Kirche berufen, wenigstens nicht auf die erstere. Denn diese sagt nur aus, dass auch die Afrikaner als Nachbarn Italiens, als Solche, die die römische Kirche zu ihrer nächsten „sedes apostolica" haben, in Bezug af Glauben und Lehre den Häretikern gegenüber mit Leichtigkeit auf die Auctorität dieser Kirche als einer apostolischen, durch apostolische Predigt gestifteten und im Besitz eines apostolischen Briefes an sie, des Briefes Pauli an die Römer, befindlichen, recurriren können, dass auch sie als Solche Rom bei der Hand haben, wenn sie bei einer apostolischen Kirche ein Gutachten darüber einholen wollen, was die Apostel geglaubt und gelehrt, und dass die römischen und afrikanischen Christen eine gemeinsame Lehre besitzen, an der sie sich als Freunde und Genossen einer gemeinschaftlichen Kirche erkennen. Was aber Cyprians Worte anbetrifft, so sind sie zweifelhafter Auslegung. Dass Cyprian in ihnen ausgesagt haben sollte, die römische Kirche sei die Wurzel und Muttergemeinde der ganzen katholischen Kirche (und also auch die der nordafrikanischen) ist unmöglich; denn wie konnte er das der klaren Geschichte gegenüber? Ebenso wenig darf man aber mit Münter das „ecclesiae catholicae" ohne Weiteres auf die „provincia Carthaginiensis" beschränken; denn dies erlaubt der Ausdruck nicht. Eher könnte man bei ihm an die katholische Kirche Afrikas als von Rom ausgegangen im Gegensatz zu der von sich selbst ausgegangenen, durch eigene Will-

erklären müssen, wenn wir erwägen, was ich nun anführen will: Wir haben wahrgenommen, dass es einen zwiefachen in einer Anzahl von

kühr entstandenen schismatischen Partei der Novatianer denken, in welchem Falle Cyprian ganz bestimmt sagen würde, dass die nordafrikanische Kirche eine Tochter der römischen sei. Doch macht das blosse „ecclesiae catholicae" statt „ecclesiae catholicae Africae" Schwierigkeit. Vielleicht ist „radicem et matricem" unbestimmt zu fassen, und ist zu erklären: dass sie (die Abgesandten) eine Wurzel und Muttergemeinde der katholischen Kirche", d. i. die römische Kirche als eine Kirche, die eine solche sei, als eine solche, „anerkennen — sollten". Sollte diese Erklärung die richtige sein, so würde aus Cyprians Worten noch nicht folgen, dass Rom nach ihm die Mutter auch der afrikanischen Kirche gewesen sei. Indessen ist auch diese Auffassung nicht ohne Bedenken. „Radicem et matricem" scheint nämlich besimmt gedacht werden zu müssen. Nach Tillemont, Memoires T. I p. 545 s., sagt Cyprian, „quil recommendoit a ceux qui alloient à Rome de s'unir à l'eglise catholique, [c'est à dire à la communion de S. Corneille, et non à celle de l'Antipape Novatien]". Da hätte man zu „ecclesiae catholicae" die Worte „urbis Romae" hinzuzudenken, „radicem et matricem" durch „quippe quae esset radix et matrix" zu erklären, und wäre „radix et matrix" entweder „eine kirchliche Wurzel und Muttergemeinde" oder „die Wurzel und Muttergemeinde der afrikanischen Kirche". Die Auffassung ist künstlich und wenig ansprechend. — Eine dritte Stelle, die Worte Augustins Ep. 43 (olim 162): „quum se videret (der Bischof von Carthago) et Romanae Ecclesiae, in qua semper Apostolicae cathedrae viguit principatus, et caeteris terris, unde Evangelium ad ipsam Africam venit, per communicatorias literas esse conjunctum", schliesst sogar die römische Kirche dem Anschein nach von den Kirchen aus, die das Evangelium nach Afrika gebracht haben. Die beiden Relativsätze: „in qua" etc. und „unde" etc. scheinen nämlich mit einander parallel zu sein, und der erstere auf die römische Kirche, der andere auf die übrigen Länder zu gehen. So fasst Basnage „Exercitatt. hist.-crit. in Baronii Annales" p. 522 die Stelle auf, und auch Tillemont, a. a. O., sagt von ihnen: „Il est visible quelles ne prouvent rien pour Rome: et mesme elles prouveroient contre, si on les vouloit prendre à la rigueur." Allein das „unde — venit" kann doch auch auf Beide, Rom und die übrigen Länder, bezogen werden. Augustin kann gesagt haben, der Bischof von Carthago stehe in Gemeinschaft mit Rom und den übrigen Ländern, von wo aus das Evangelium nach Afrika gekommen sei, und bei der Nennung Roms zugleich den Vorzug dieser Kirche hervorgehoben haben. Der Relativsatz „unde" etc. kann der auf alles Vorangehende von „Romanae Ecclesiae" an sich beziehende Haupt-Relativsatz, und der Relativsatz „in qua" etc. ein sich auf „Romanae Ecclesiae" beziehender Neben-Relativsatz sein. Und für diese Auffassung spricht, dass Augustin doch kaum Rom, das unmöglich an der Verbreitung des Evangeliums nach Afrika ganz unbetheiligt gewesen sein kann, von den Kirchen kann haben ausschliessen wollen, die es dorthin gebracht hatten.

feineren Zügen, unter denen insbesondere der im ersten und der im letzten Gliede des zweiten Artikels hervorgehoben werden müssen, her-

Ist sie richtig, so sagen seine Worte aus entweder, dass Afrika das Evangelium unmittelbar sowohl von Rom aus als auch von andern Ländern und also nur zum Theil von jener Stadt bekommen, oder, dass es dasselbe unmittelbar von Rom und mittelbar von anderen Ländern erhalten habe, und also jenes die Mutter der afrikanischen Kirchen sei. (Die anderen Länder müssten dann die orientalischen oder griechischen sein, und man hätte die Worte Augustins „ut praecisam ab illa radice ecclesiarum Orientalium, unde Evangelium ad Africam venit“ bei Münter, a. a. O. p. 12, sowie auch die Worte: „Aut enim licebit, et nulli, maxime Graecis, ubi fides orta est, denegabitur“, und: „cur non liceret in conciliis Patrum, in ipsa terra Graecorum, unde ubique destinata est fides“ in der pseudo-augustinischen „Altercatio cum Pascentio“ n. 6 und 15). Doch lässt sich auch die Auffassung Basnages festhalten, wenn man bei „et caeteris terris, unde“ etc. an den Orient und die mittelbare Verbreitung des Evangeliums von dorther nach Afrika denkt. Da würde Augustin Nichts darüber aussagen, von wo das Evangelium unmittelbar nach Afrika gekommen war. Man sieht: es lässt sich aus den Worten Augustins, ebenso wie aus denen Cyprians, nach keiner Seite hin etwas Sicheres folgern. — Ganz bestimmt sagen die beiden römischen Bischöfe Innocentius I († 417) und Gregor der Grosse, dass die Kirchen Afrikas von Rom gestiftet worden, jener in den Worten: „praesertim cum sit manifestum, in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam et insulas interjacentes, nullum instituisse ecclesias, nisi eos, quos venerabilis apostolus Petrus aut ejus successores constituerint sacerdotes“ und: „oportet eos (die Bischöfe und Christen in den von I. aufgeführten Ländern) hoc sequi, quod ecclesia Romana custodit, a qua eos principium sumsisse non dubium est“ in der Ep. ad Decentium n. 2, Migne Patrol. T. XX. p. 552, Gregor in den Worten: „scientes —, unde in Africanis partibus sumserit ordinatio sacerdotalis exordium (von Petrus und der römischen Kirche), laudabiliter agitis, quod sedem Apostolicam diligendo ad officii vestri originem prudenti recordatione recurritis“ in Epp. Lib. VIII Ep. 33 (vgl. auch Lib. I Ep. 77). Sehen wir ab von dem, was Innocentius, dessen Aussage um ihres höheren Alters willen, die ungleich wichtigere ist, von Petrus sagt, sowie von der Uebertreibung in dem „Gallias“ (das Christenthum kam bekanntlich, wenn nicht zuerst, so doch auch von Kleinasien nach Gallien), so dürfen wir im Uebrigen seinen Worten Glauben schenken oder müssen doch sehr viel Wahres an ihnen finden, auch und nicht am Wenigsten in Betreff Afrikas, wenn uns auch ein klares und sicheres Zeugniss eines Afrikaners viel lieber wäre als das seinige. — Viel mehr als auf den römischen Bischof werden wir uns aber bei dem Mangel eines solchen Zeugnisses für den römischen oder doch vornehmlich römischen Ursprung der afrikanischen Kirche auf die Thatsachen zu stützen haben, dass „Africa proconsularis“ und nächst ihm Numidien Rom und dem übrigen Italien,

vortretenden altkirchlichen Symboltypus gegeben hat, einen morgenländischen und einen abendländischen. Diese Wahrnehmung ist unläugbar

insbesondere Sicilien, so nahe lagen, dass seit dem Ende des ersten Jahrhunderts vor Christo ein ausserordentlich lebhafter Verkehr zwischen beiden Theilen, vor Allem zwischen der Welthauptstadt und dem blühenden Carthago und Nordafrika überhaupt, Statt fand, dass die römische Gemeinde sehr zahlreich und thätig war, endlich dass wenigstens zum Theil die gemeinsame lateinische Sprache und Bildung sie mit Nordafrika verbanden. Von wo soll überhaupt das Christenthum dorthin gekommen sein, wenn nicht von Rom und von dem von Rom beherrschten Italien? Ægypten und Cyrenaica waren von „Africa proconsularis“ durch Wüsten und durch Sprache und Bildung geschieden; das Letztere galt auch von dem übrigens ferner liegenden Griechenland; Gallien und Spanien endlich lagen dem proconsularischen Afrika und seiner Hauptstadt Carthago, von wo aus das Christenthum sich über Nordafrika ausgebreitet haben muss, ebenfalls etwas fern und traten in der Zeit, als das Evangelium nach Afrika kam (etwa um 100 nach Christo) kirchlich weit hinter Rom zurück.

Ein direktes Zeugniss dafür, dass Rom in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ein Symbol besass, das Mehr umfasste als bloss die Worte: „Credo in Patrem et Filium et Spiritum sanctum“, haben wir, wie schon Hahn, a. a. O. S. 4, gesehen, in den Worten Tertullians, die sich an die schon ob. S. 134 citirte Aeusserung: „Videamus, quid didicerit (die römische Kirche), quid docuerit, quid cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit“ unmittelbar anschliessen: „Unum Deum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex virgine Maria, filium Dei creatoris, et carnis resurrectionem.“ Zwar sagt Tertullian in diesen Worten streng genommen nur, dass die römische Kirche die genannten Glaubenssätze kenne, gelernt, d. h. traditionell empfangen, habe und lehre, und dass dieselben das Zeichen seien, woran sich Rom und andere Kirchen, auch die afrikanischen, als Freunde und Genossen einer Gemeinschaft erkennen. Allein wenn die afrikanische Kirche, wie wir gezeigt haben, in den Tagen Tertullians schon seit längerer Zeit ein Taufbekenntniss besass, das sie enthält, so wird sie der afrikanische Kirchenlehrer bei seinen Worten wohl als einen Bestandtheil eines beiden Kirchen, der seinigen und der römischen, gemeinsamen Taufbekenntnisses vor Augen gehabt haben. Auch legt doch das Wort „contesserarit“ es ziemlich nahe, dass er an die von ihm angeführten Glaubenssätze als an Theile einer Beiden, der römischen und der afrikanischen Kirche, gemeinsamen bestimmten Glaubensformel gedacht habe („tessera“ das Täfelchen, woran Gastfreunde, und das Zeichen oder die Parole, woran zu einem Heere gehörige Krieger sich erkennen), — als an Theile einer solchen, sagen wir, denn er hat offenbar nur die Glaubenssätze angeführt, in Bezug auf welche vornehmlich die gnostischen Häretiker im Gegensatz zur Kirche standen. Endlich erinnern auch Ausdrücke, wie „*ex virgine Maria*“ und „*carnis resurrectionem*“, geradezu an das Symbol (vgl. das ob. S. 132 Gesagte). Noch wollen wir bemerken, dass der Gegen-

geeignet, den Gedanken zu wecken, das Symbol möchte in der alten Kirche nicht an einem Orte, sondern, wenn nicht an mehreren, so doch zum Wenigsten an zweien, einem morgenländischen und einem abendländischen (Rom), entstanden sein (aus der der ganzen Kirche gemeinsamen unformulirten „regula fidei"). Denn wie sollten, könnte man sagen, wäre dies nicht der Fall gewesen, sondern das Symbol von einem Orte, natürlich dann einem morgenländischen, ausgegangen, das Abendland z. B. die morgenländische Ordnung der Elemente des ersten Gliedes des zweiten Artikels nicht einfach beibehalten, sondern mit einer anderen, der, die wir jetzt in ihm finden, vertauscht haben? Allein wir können doch bei der Annahme, dass das Symbol an zweien oder mehreren Orten entstanden sei, nicht stehen bleiben und brauchen dies auch nicht zu thun. Wir können es nicht, indem der Umstand, dass alle altkirchlichen Symbole denselben Grundtypus und im Ganzen auch denselben Inhalt haben, sie sehr unwahrscheinlich macht, und wir brauchen es nicht, weil es doch gar nicht nothwendig ist, dass das Abendland (Rom) das ihm vom Morgenland her gebrachte Symbol wörtlich genau, in allen Punkten beibehalten hat. Man kann es daselbst (in Rom) sehr wohl auch in einem und dem anderen und speciell in den beiden obengenannten verändert oder umgebildet haben, indem man sich nicht streng an den überkommenen Wortlaut band, sondern ihn mit einiger Freiheit und Selbstständigkeit behandelte. Möglich auch, dass das morgenländische Symbol in Bezug auf einen oder den andern von den feineren Zügen, die es von dem abendländischen unterscheiden, und vornehmlich in Bezug auf die Ordnung der Elemente des ersten Gliedes des zweiten Artikels, damals als es nach Rom kam, die Gestalt hatte, die uns in den abendländischen Symbolen entgegentritt, und dass das Morgenland diese Gestalt erst etwas später in die umänderte, die es in den uns erhaltenen orientalischen Symbolen und Relationen der Glaubensregel trägt (s. weiter unt. S. 144 Anm. 229). Ist nun aber einerseits das Symbol an einem Orte entstanden und von

satz zum Gnosticismus, in dem Tertullian die von ihm angegebenen Glaubenspunkte angeführt hat, von Einfluss auf ihre Gestalt gewesen ist („unum Deum, creatorem universitatis", „filium Dei creatoris"), und dass wir deshalb aus seinen Worten nicht schliessen dürfen, dass zu seiner Zeit das afrikanische Symbol das Wort „*unum*", und das römische die Worte „*creatorem coeli et terrae*" enthalten habe.

einem Punkte ausgegangen, und hat dieser Punkt dem Orient angehört, und ist andererseits die römische Gemeinde zu der Zeit, als sie es von dorther erhielt, eine vorwiegend Griechisch redende gewesen: so muss ihr griechischer Text desselben der erste, ursprüngliche gewesen, und der lateinische, durch Uebersetzung aus ihm entstanden, der secundäre sein; wobei wir jedoch anzunehmen haben, dass jener gleichzeitig mit oder doch bald nach dem Empfang des Symbols ins Lateinische übersetzt worden ist, indem die römische Gemeinde doch ohne Zweifel damals schon eine, wenn auch vielleicht nur geringe, Anzahl von Mitgliedern zählte, die kein Griechisch verstand. Wenn es sich aber so verhielt, so müssen die Griechen in der römischen Gemeinde in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts den ursprünglichen griechischen Text noch gebraucht haben, und ist mithin das Glaubensbekenntniss des Marcellus (gleichwie auch das Symbol im „Psalt. Æthelst.“) als derselbe anzusehen. Denn dass sie ihn in der Zwischenzeit aufgegeben und einen aus dem secundären, lateinischen übersetzten angenommen haben sollten, und dass also Marcells Glaubensbekenntniss (sowie das Symbol im „Psalt. Æthelst.“) dieser neue, zweite griechische Text sein sollte, ist doch höchst unwahrscheinlich.

Dass der griechische Text des altrömischen Symbols im Glaubensbekenntniss des Marcellus (und im Symbol im „Psalt. Æthelst.“) der originale und der lateinische Text desselben (im Cod. Laud. u. s. w.) die lateinische Uebersetzung desselben ist, scheint auch aus dem Gräcismus in dem letzten Gliede des zweiten Artikels: „*inde venturus judicare vivos et mortuos*“ statt „*judicaturus*“ oder „*judicatum*“ oder „*ad judicandos*“ oder „*ut judicet*“ hervorzugehen.

Prüfen wir nun das, was wir in dem Vorstehenden für eine jede von den beiden Ansichten angeführt haben, so werden wir zunächst sagen müssen: Aus dem Umstande, dass die S. 58—70 und 77—86 besprochenen feineren Züge, welche abendländischen Ursprung des marcellischen Glaubensbekenntnisses verlangen, in fast allen (ja aller Wahrscheinlichkeit nach in allen) griechischen Texten des jüngeren, längeren römischen Symboles sich davon herschreiben, dass diese Texte Uebersetzungen des lateinischen Textes des genannten Symbols sind, folgt keinesweges mit Nothwendigkeit, dass sie auch im Glaubensbekenntniss des Marcellus davon herrühren müssen, dass dieses eine Uebersetzung des lateinischen Textes des altrömischen Symbols ist. Denn sie sind

keine Latinismen, sondern gehören nur mit zu dem abendländischen Symboltypus, wie denn die meisten unter ihnen auch auf dem Gebiete der morgenländischen Symbole vorkommen, wenn auch nur ausnahmsweise (s. ob. S. 78—80, 82 f. und 67—70). Sie können auch daraus erklärt werden, dass das Symbol, welches in Marcellus's Glaubensbekenntniss vorliegt, im Abendlande, in Rom entstanden ist.

Ebenso werden wir aber sodann andererseits bei Prüfung des von S. 124—139 Angeführten aus dem Graecismus „*inde venturus judicare vivos et mortuos*" im lateinischen Texte des altrömischen Symbols nicht mit Sicherheit schliessen dürfen, dass dieser Text eine Uebersetzung des uns in Marcellus's Glaubensbekenntniss (und im Symbol im „Psalt. Æthelst.") vorliegenden griechischen Originaltextes des genannten Symbols sei. Der gräcisirende Infinitiv der Absicht, des Zwecks findet sich nämlich nicht nur bei lateinischen Dichtern, wie z. B. bei Horaz in den Worten: „Omne quum Proteus pecus egit altos visere montes" in Carmm. Lib. I Od. 2 V. 7 s., und bei dem gräcisirenden lateinischen Historiker Sallust, z. B. in den Worten: „conjuravere nobilissimi cives patriam incendere" in Cat. 52, sondern kommt nicht selten auch bei den lateinischen Kirchenvätern vor, bei Tertullian in den Worten: „provocatur in medium Deo canere" im „Apolog." c. 39, „prorumpit in patriam inquirere", in „Adv. Valent." c. 9 und: „Ita nos rethocari quoque provocant haeretici, sicut etiam philosophari" in „De resurr. carn." c. 5. „*Judicare*" im lateinischen Text des altrömischen Symbols und der abendländischen Symbole überhaupt kann mithin auch ein Gräcismus sein, der nicht von Uebersetzung aus dem Griechischen herrührt.

So bleibt nur der Latinismus *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀναστάντα*[223]) auf der einen und das S. 126—139 Angeführte auf der anderen Seite übrig.

Die entscheidende Frage ist hier, ob wir von jenem Dasselbe sagen dürfen, was wir so eben vom Gräcismus „judicare" im lateinischen Text des altrömischen Symbols gesagt haben, dass er nicht nothwendig von Uebersetzung herzurühren brauche.

[223]) Vielleicht lässt sich doch aber auch die Stellung des *ἐπι Ποντιου Πιλατου* vor *σταυρωθεντα* in Marcells Glaubensbekenntniss und im Symbol in „Psalt. Æthelst." als Latinismus ansehen.

Dafür, dass wir es dürfen, lässt sich Zweierlei geltend machen. Einmal der Umstand, dass der uns in Marcellus's Glaubensbekenntniss (und im Symbol im „Psalt. Æthelst.“) vorliegende griechische Text des altrömischen Symbols, im Fall er das Original des lateinischen sein sollte, zwar im Schoosse einer überwiegend Griechisch redenden Gemeinde und aus einem vom griechischen Orient gekommenen griechischen Symbol entstanden sein würde, aber doch immer in einer lateinischen Stadt, ja in der Hauptstadt der lateinischen Welt, wo Einfluss des Lateinischen auf das daselbst gesprochene Griechische am Meisten zu erwarten steht, zumal in solchen populären Kreisen, wie der christliche war.

Sodann aber die Thatsache, dass wir überhaupt in der späteren Gräcität nicht bloss eine nicht geringe Anzahl lateinischer Wörter[224]), sondern auch grammatische Latinismen verschiedener Art[225]) antreffen.

224) Lateinische Wörter (für römische Personen und Dinge) begegnen uns öfter im N. T., insbesondere in dem, wie fast nicht zu bezweifeln, in Rom geschriebenen Ev. Marci (*δηναριον* Matth. 18, 28. Marc. 6, 37 u. o., *κηνσος* Matth. 17, 25. 22, 17. 19 und Marc. 12, 14, *κοδραντης* Matth. 5, 26. Marc. 12, 42, *κουστωδια* Matth. 27, 65 f. 28, 11, *λεγεων* Matth. 26, 53. Marc. 5, 9. 15. Luc. 8, 30, *πραιτωριον* Matth. 27, 27. Marc. 15, 16 u. ö., *φραγελλιον* und *φραγελουν* Joh. 2, 15. Matth. 27, 26. Mark. 15, 15; *κεντυριων* Mark. 15, 39. 44 f., wofür Matthäus und Lukas *ἑκατονταρχος* oder — *ησ* haben, *ξεστης* Marc. 7, 4. 8, *σπεκουλατωρ* Marc. 6, 27), und ebenso finden wir sie in nicht geringer Anzahl bei den griechischen Kirchenvätern (so z. B. *κομφεκτωρ* Mart. Polycarpi 16, *ὁσπιτιον* bei Palladius, *κανδηλα* bei Epiphanius von Salamis u. a. A., *σκρινιον* bei Cyrillus Alexandrinus, s. Suic. s. vv.). Im Uebrigen s. Mullach, Gramm. der griech. Vulgärspr. S. 51 § 27. — Lateinische Redensarten sind z. B. *διδοναι ἐργασιαν*, „operam dare“ Luc. 12, 58, *συμβουλιον λαμβανειν*, „consilium capere“ öfter bei Matthäus, z. B. 12, 14, *το ἱκανον ποιειν τινι*, „satisfacere alicui“, Marc. 15, 15. (Doch kommt die zuletzt angeführte Redensart auch bei späteren griechischen Verfassern vor, z. B. bei Diog. Laert. 4, 50, wohl aber ebenfalls als Latinismus).

225) Grammatische Latinismen sind z. B. der passivische Acc. c. Inf. nach *κελευειν* in Matth. 14, 19. 18, 25. 27, 64. Luk. 18, 40. Act. 22, 24. 23, 35. 25, 6. 17. 21 (A. Buttmann, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs S. 236) und die Construction des Relativums mit dem Conjunctiv als Ausdruck einer Absicht bei späteren Verfassern, z. B. in Act. 21, 16: *συνηλθον δε και των μαθητων ἀπο Καισαρειας συν ἡμιν, ἀγοντες παρ᾽ ᾧ ξενισθωμεν, Μνασωνι τινι Κυπριῳ, ἀρχαιῳ μαθητῃ* (Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften S. 70). Römi-

Und, auf Beides gestützt, können wir es in der That nicht für unmöglich ansehen, dass die Stellung der Zeitbestimmung τῃ τριτῃ ἡμερᾳ vor ἀνασταντα im griechischen Text des altrömischen Symbols sich von der lateinischen Umgebung herschreibt, in deren Mitte es entstanden ist.

Und zwar können wir dies um so weniger, als es uns doch nicht verwehrt ist, anzunehmen, dass auch der Umstand, dass die Zeitbestimmung „am dritten Tage" an den meisten neutestamentlichen Stellen dem Verbum „auferstehen" vorangeht (s. ob. S. 72 Anm. 133), auf die Wortstellung im Gliede von der Auferstehung Christi in dem genannten Text mit eingewirkt hat.

Zwingt uns somit auch τῃ τριτῃ ἡμερα ἀναστα ντα in Marcells Glaubensbekenntniss (und im Symbol im „Psalt. Æthelst.") nicht dazu, den in diesen beiden Bekenntnissen vorliegenden griechischen Text des älteren römischen Symbols für eine Uebersetzung des lateinischen anzusehen, so werden wir ihn auf Grund des S. 126—139 Angeführten umgekehrt für das Original desselben halten können und zu halten haben.

VI. Was endlich die Frage betrifft, in welchem Zeitpunkt das Symbol vom Orient nach Rom gekommen ist, so muss bei ihrer Beantwortung die Aufmerksamkeit auf folgende fünf Punkte gerichtet sein: einerseits 1. darauf, dass das altrömische Symbol im ersten Artikel und im ersten Gliede des zweiten *Πιστευω εἰς Θεον*, „*Credo in Deum*" und *Και εἰς Χριστον Ἰησουν*," „*Et in Jesum Christum*" und nicht *Πιστευω εἰς ἑνα Θεον*, „*Credo in unum Deum*" und *Και εἰς ἑνα Χριστον Ἰησουν*, „*Et in unum Christum Jesum*" hat; 2. darauf, dass in ihm im ersten Artikel

sches Kolorit, namentlich in der Satzbildung, finden wir bei Dio Cassius, eine Folge theils seiner römischen Beamtenstellung, theils des Umstandes, dass er viel aus römischen Quellen schöpfte. S. Reiskes „Animadversiones in Dionem Cassium" in Reimarus's Ausgabe T. II p. 1503, 1504 (ὑπατον, „consule" statt ἐπ' ὑπατον ὀντος oder ὑπατευοντος), 1506 und 1507 und Reimarus selbst in der Abhandlung „De vita et scriptis Cassii Dionis" § 19, a. a. O. p. 1539 s., und vgl. auch Bernhardy, Grundriss der griechischen Literatur B. I S. 487. Nach Mullach, a. a. O. S. 53 gebraucht Petrus Patritius von Thessalonich das Perfectum nach lateinischer Weise für den Aorist.

ποιητην οὐρανου και γης, „*creatorem coeli et terrae*“ fehlt; 3. darauf, dass es in dem dritten Artikel des Kirchenprädikats *καθολικη*, „*catholicam*“ ermangelt; endlich 4. darauf, dass es mit *σαρκος ἀναστασιν*, „*carnis resurrectionem*“ schliesst und also *ζωην αἰωνιον*, „*vitam aeternam*“ nicht hat; andererseits 5. darauf, dass das Glied von der Auferstehung der Todten in ihm nicht *ἀναστασιν νεκρων*, „*resurrectionem mortuorum*“, sondern *σαρκος ἀναστασιν*, „*carnis resurrectionem*“ lautet.

1. Aus dem Fehlen des *ἑνα* an den beiden angeführten Stellen im altrömischen Symbol scheint zu folgen, dass das Symbol nicht wohl nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, ja vielleicht einem noch früheren Zeitpunkte vom Orient nach Rom gekommen sein kann.

Das doppelte *ἑνα* kann nämlich im Orient nicht später als einige Zeit nach dem Auftreten der grossen gnostischen Systeme, d. h. nicht später als etwa 150, in welcher Zeit die Kirche schon in heissem Kampfe gegen diese Systeme stand[226]), ins Symbol aufgenommen worden sein, indem es offenbar gegen die Gnostiker gerichtet ist[227]).

Ja, das *ἑνα* im ersten Artikel, was in ausnahmslos allen uns erhaltenen orientalischen Taufsymbolen und Relationen der Glaubensregel, sowie auch in dem Glaubensbekenntniss der in Smyrna gegen Noët versammelten Presbyter und bei Clem. Alex. Stromm. Lib. VII c. 17 § 107 angetroffen wird, ist vielleicht noch einige Zeit vor

[226]) Agrippa Castor schrieb in den letzten Jahren Hadrians († 138) gegen Basilides (Eus. h. e. 4, 7 vgl. Hieron., „De viris illustr.“ c. 21 und Theod., „Haerett. Fabb. Comp.“ I, 4), und Justinus Martyr verfasste seine Schrift *κατα πασων των γεγενημενων αἱρεσεων*, deren er in seiner grösseren Apologie c. 26 gedenkt, und die ohne allen Zweifel die gnostischen Häresien mitumfasst hat, schon vor 138 oder 139, in welchen Zeitpunkt die Abfassung der genannten Apologie fällt. Wann er seine von Irenäus „Adv. haeress.“ 4, 6 2 erwähnte Schrift gegen Marcion abgefasst hat, lässt sich nicht sagen.

[227]) S. z. B. Irenäus's Relationen der Glaubensregel in „Adv. haeress.“ 1, 10, 1 und 3, 4, 2 vgln. mit „Adv. haeress.“ 2, 9, 1. 3, 11, 7. 16, 8. 24, 2. 4, 1, 1. 32, 1 u. s. w., die Relationen der Glaubensregel in Constitt. apost. 6, 11 und 14 vgl. mit 8—10, worin die Irrlehren der Gnostiker, auf die in jenen Relationen Bezug genommen wird, dargelegt werden, und die Relation der Glaubensregel in Origenes's Schrift „De princip.“ Lib. I Praef. n. 4 ss. vgl. mit dem Anfang der Relation der Glaubensregel, die Origines zu Tit. 3, 10 f. gegeben hat.

dem *ἕνα* im ersten Gliede des zweiten Artikels, was in zwei Taufbekenntnissen, dem in Constitt. apost. 7, 41 und dem antiochenischen, fehlt, ein Bestandtheil des orientalischen Symbols geworden. Denn es hat, wie schon an dem oben angeführten Orte geäussert, ohne Zweifel auch die dreifache Bestimmung gehabt, die Einheit Gottes gegen das Heidenthum hervorzuheben, dem etwaigen Vorwurf des Tritheismus zu begegnen und tritheistisches Missverständniss des Glaubens an Vater, Sohn und Geist abzuwehren; und diese dreifache Bestimmung oder wenigstens die erste, die gegen die heidnische *πολυϑεΐα* oder *πολυϑεος πλανη, μανια, ἀσεβεια,* wie sie in den apostolischen Constitutionen öfter und zwar mehrmals in ausgesprochenem Gegensatz zur Monarchie Gottes[228]) bezeichnet wird, dürfte die zunächstliegende und älteste und also die gewesen sein, die es eigentlich hervorrief (unter Mitwirkung von biblischen Stellen, wie Deut. 6, 4. Marc. 12, 29. 32. 1 Cor. 8, 4. 6.[229]) Eph. 4, 5 f. Gal. 3, 20. Matth. 23, 9 f.), während die antignostische erst etwas später in das schon ins Symbol aufgenommene Wort hineingelegt worden sein dürfte. Auch begegnen wir der *πιστις εἰς ἑνα ϑεον* auf orientalischem Gebiete schon bei Ignatius „Adv. Magnes" c. 8: *Δια τουτο και ἐδιωχϑησαν* (die Propheten), *ἐνπνεομενοι ὑπο της χαριτος αὐτου, εἰς το πληροφορηϑηναι τους ἀπειϑουντας, ὁτι εἷς Θεος ἐστιν, ὁ φανερωσας ἑαυτον δια Ἰησου Χριστου, του υἱου αὐτου, ὁς ἐστιν αὐτου λογος ἀΐδιος, οὐκ ἀπο Σιγης προελϑων.*

228) So in 5, 20, 5: *συντριβοντα — πολυϑεΐαν ϑεων, κηρυσσοντα δε τον ἑνα ϑεον*, 3, 5, 2: *Μονα δε ἀποκρινεσϑω τα περι ἀνατροπης πολυϑεου πλανης, ἀποδεικνυουσα τον περι μοναρχιας Θεου λογον*, 5, 13, 3: *καταλειψαντες την πολυϑεον μανιαν και τῃ ἀληϑει μοναρχιᾳ προσφυγοντες* und 6, 20 3: *ὁπου — της πολυϑεου πλανης ἐκστης και, παρεις το· Οὑτοι οἱ ϑεοι σου, Ἰσραηλ* (Ex. 32, 4), *ὑπομνησϑης το· Ἀκουε, Ἰσραηλ, Κυριος, ὁ Θεος σου, Κυριος εἷς ἐστι* (Deut. 6, 4).

229) An die Stelle 1 Cor. 8, 6: *ἀλλ᾽ ἡμιν εἷς ϑεος ὁ πατηρ — και εἷς κυριος, Ἰησους Χριστος* schloss sich wohl das *Και εἰς ἑνα Κυριον, Ἰησουν Χριστον* in den meisten griechischen Symbolen an, und sie nebst Stellen, wie Act. 16, 31, scheinen die ob. S. 58—60 besprochene Ordnung der Bestandtheile des ersten Gliedes des zweiten Artikel in diesen Symbolen hervorgerufen zu haben. Sollte dies wirklich der Fall gewesen sein, so würde die Ordnung in denselben früher die abendländische gewesen sein. Vgl. das ob. S. 138 Bemerkte.

Man könnte die Triftigkeit des Schlusses, den wir aus der sehr frühen Aufnahme des doppelten ἕνα in das orientalische Symbol für das sehr frühe Kommen dieses Symbols nach Rom gezogen haben, mit der Bemerkung bestreiten wollen, dass die römische Gemeinde, von der wir selbst ob. S. 138 gesagt, sie habe möglicherweise das aus dem Orient überkommene Symbol mit einiger Freiheit behandelt, das ἕνα an beiden Stellen ausgelassen haben könne.

Hierauf ist zu erwidern: Die Möglichkeit davon, dass sie dies gethan, lässt sich allerdings nicht läugnen. Aber wahrscheinlich ist es doch nicht, sondern vielmehr recht unwahrscheinlich, dass sie es gethan. Denn sie wurde noch in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts von den Gnostikern Valentinus und Kerdon, die nach Iren. „Adv. haeress.“ 3, 4, 3 und 1, 27, 1 (vgl. Eus. h. e. 4, 11) unter Hyginus 140 oder kurz darauf nach Rom kamen und daselbst wirkten, und von denen jener bis zu Anikets Zeit (zwischen 154 und 167) dort verweilte (Iren. a. d. zuerst angef. O.), sowie auch von Marcion, der vielleicht sogar schon in den letzten Jahren Hadrians in der Welthauptstadt eine starke Wirksamkeit entwickelt hat[230]), und etwas später, im ersten und zweiten Jahrzehnt der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts, wohl auch von Ptolemäus und Herakleon den italischen Schülern Valentins (Iren. a. d. zuerst angef. O. und Hippolyt. „Refut. omnium haeress.“ 6, 35) heimgesucht und beunruhigt. Wie sollte sie da, hätte sie damals das Symbol vom Orient mit dem doppelten antignostischen ἕνα erhalten, dies ausgestossen haben? Auch wird doch die Einheit Gottes schon in dem in Rom spätestens um 150 geschrieben Pastor des Hermas sehr scharf hervorgehoben (*Πρωτον παντων πιστευσον, ὁτι εἱς ἐστιν ὁ Θεος, ὁ τα παντα κτισας κ. τ. λ.* Lib. III Mand. 1), und wird sie ebenso von Tertullian in allen seinen vier Relationen der „regula fidei“ accentuirt, auch in der in „De virgg. vel.“ 1, in welcher

[230]) Justinus Martyr scheint nämlich in Apol. I c. 26 und 58 eine solche Wirksamkeit vorauszusetzen; seine erste Apologie muss aber im ersten Anfang der Regierung des Antonius Pius verfasst sein. S. Semisch, Justin der Märtyrer S. 64 ff. Dass Marcion ein Schüler Kerdons war, und dieser erst 140 oder etwas später nach Rom kam, macht es nicht unmöglich, dass er schon vor dessen Ankunft in Rom gewirkt hatte. Er kann nämlich nach Kerdons Ankunft seine Lehre nach der dieses Mannes modificirt haben; oder er kann auch vor seiner eigenen Ankunft in Rom anderswo dessen Schüler geworden sein.

die Glaubensregel im Gegensatz zur „disciplina“ und „conversatio“ referirt wird („Quod colimus [nos], Deus unus est“, „Apolog.“ c. 17, „quo praedicarent, Deum unicum esse“, ebds. c. 18; „credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem“, „De virgg. vel.“ c. 1; „unicum quidem Deum credimus“, „Adv. Prax.“ c. 2; „qua creditur unum omnino Deum esse“, „De praescripptt. haerett.“ c. 13). Vgl. noch das *Θεος εἷς, ὁ πρωτος και μονος κ. τ. λ.* in dem *Περι το θειον ἀληθης λογος* des Hippolytus, „Refut. omnium haeress.“ 10, 32.

2. Ebenso führt das Fehlen von *ποιητην οὐρανου και γης*, „*creatorem coeli et terrae*“ im altrömischen Symbol darauf, dass das Symbol schon sehr früh vom Morgenlande nach Rom gekommen ist.

Gott der Vater muss nämlich im morgenländischen Symbol schon ausserordentlich früh als Weltschöpfer bezeichnet worden sein.

Einmal nämlich begegnen wir dieser Bezeichuung nicht nur im vierten Jahrhundert und im Anfang des fünften in allen den morgenländischen Taufsymbolen und in dem grössten Theile der morgenländischen Synodal- und Privatsymbole, die uns aus diesem Zeitraum überliefert sind (s. ob. S. 52—54 Anm. 91—93)[231]), und im dritten Jahrhundert in den Relationen der Glaubensregel in Constitt. apost. 6, 11 und in Origenes's Schrift „De principp.“ Lib. I Praef. n. 4 ss. (s. ob. S. 53 Anm. 92)[232]), sondern sie tritt auch schon in den Relationen der Glaubensregel bei Irenäus (s. ob. a. dems. O.) und in seiner ganzen Schrift überhaupt[233]), ja schon geraume Zeit vor ihm im Pastor des

231) Auch in der *Συντομος σωτηρια* oder dem dogmatiseh-ethischen *Δεκαλογος* des Gregorius von Nazianz in seiner Orat. XL finden wir sie (*Πιστευε τον συμπαντα κοσμον ὁσος τε ὁρατος και ὁσος ἀορατος ἐξ οὐκ ὀντων παρα θεου γενομενον*). — Warum sie in einigen Glaubensbekenntnissen fehlt, darüber s. ob. S. 53.

232) In den Relationen der Glaubensregel in Constitt. apost. 6, 14 und bei Origenes zu Tit. 3, 10 f. fehlt sie, aus dem ob. S. 53 angegebenen Grunde.

233) S. Stellen, wie: *Ἀσεβεις δε ὑπερ πασαν ἀσεβειαν οὑτοι, οἱ τον ποιητην οὐρανου και γης μονον θεον παντοκρατορα — ἐξ ὑστερηματος - προβεβλησθαι λεγοντες*, 1, 16, 3, „Quum teneamus autem nos regulam veritatis, id est, quia sit unus Deus omnipotens, qui omnia condidit per verbum suum et aptavit et fecit ex eo, quod non erat, ad hoc, ut sint omnia“, 1, 22, 1, „Bene igitur habet a primo et maximo capitulo inchoare nos, a Demiurgo Deo, qui fecit

Hermas[234]) mit grosser Stärke hervor[235]), wie wir sie denn auch in dem Bruchstück des vielleicht in eine sehr frühe Zeit zurückgehenden (jedenfalls vorcyrillischen) Glaubensbekenntnisses der Kirche zu Jerusalem in der „Liturgia S. Jacobi" antreffen (s. ob. S. 52 Anm. 91).

Ferner aber ist das, was sie hervorgerufen hat, schon sehr früh, wir müssen eigentlich sagen, schon von der Zeit an, als das Evangelium zu den Heiden kam, vorhanden gewesen[236]). Es kann nämlich

caelum et terram et omnia, quae in eis sunt" 2, 1, 1, „Et omnes isti unum Deum, factorem caeli et terrae — tradiderunt nobis", 3, 1, 2, „Nos autem precamur —, cognoscere eos (die Gnostiker) fabricatorem et factorem hujus universitatis, solum verum Deum et Dominum omnium" 3, 20, 7.

234) *Πρωτον παντων πιστευσον, ὁτι εἱς ἐστιν ὁ Θεος, ὁ τα παντα κτισας και καταρτισας και ποιησας ἐκ του μη ὀντος εἰς το εἰναι ἁπαντα*, Lib. III Mand. 1.

235) Auch bei Justinus Martyr, Athenagoras und Theophilus von Antiochien finden wir sie in verschiedenstem Ausdruck. S. die Stellen: *μετα Θεου του παντων πατρος και δημιουργου* Just. Mart. Apol. I c. 8, *Ἀθεοι μεν ὡς οὐκ ἐσμεν, τον δημιουργον τουτου του παντος σεβομενοι* ebds. c. 13, *ἐστι διδασκων* (Marcion) *τους πειθομενους ἀλλον τινα νομιζειν μειζονα του δημιουργου Θεον — ἀρνεισθαι τον ποιητην τουδε του παντος Θεον* ebds. c. 26, *ἀλλον δε τινα καταγγελλει* (Marcion) *παρα τον δημιουργον των παντων Θεον* ebds. c. 58, *Οὐ γαρ ἀλλο τι ἀγωνιζονται οἱ λεγομενοι δαιμονες ἠ ἀπαγειν τους ἀνθρωπους ἀπο του ποιησαντος Θεου* ebds., *το δε πατηρ και Θεος και κτιστης και κυριος και δεσποτης οὐκ ὀνοματα ἐστιν* (für Gott) Apol. II c. 6, *τον ποιητην των ὁλων Θεον και πατερα ἐδοξαζον* Dial. c. Tr. c. 7, *και τον τους ἐλπιζοντας ἐπ᾽ αὐτον και τον πεμψαντα αὐτον παντοκρατορα και ποητην των ὁλων Θεον* ebds. c. 16 (öfter bezeichnet Justin Gott auch als *πατηρ των παντων* oder *των ὁλων*; so Apol. I c. 8 [s. ob.], 44, 45, 61: *ἐπ ὀνοματος γαρ του πατρος των ὁλων και δεσποτου Θεου — το ἐν τῳ ὑδατι τοτε λουτρον ποιουνται — ἐν τῳ ὑδατι ἐπονομαζεται — το του πατρος των ὁλων και δεσποτου Θεου ὀνομα* und II c. 6); — *εἱς οὑτος ἐξ ἀρχης και μονος ὁ ποιητης του κοσμου Θεος — ὀντος του τον κοσμον πεποιηκοτος ἀνωτερω* Athenag. Supplic. pro Christt. c. 8; — *δημιουργος τε και ποιητης ἐστιν ὁ Θεος δια τον αὐτον εἰναι κτιστην και ποιητην των ὁλων* Theoph. ad Autol. Lib. I c. 4. Vgl. auch noch die Worte Melitos: „Hic est, qui coelum et terram fecit et initio cum Patre hominem formavit" und: „ipse est creator cum Patre" in Fragm. XVI und XV, Otto's „Corpus Apologett. Christ. saec. sec." T. IX p. 423 und 420.

236) Wir würden deshalb geneigt sein anzunehmen, dass sie von Anfang an im Symbol

kaum einem Zweifel unterworfen sein, dass das *ποιητην οὐρανου και γης*, ähnlich wie das *ἑνα θεον* (s. ob. S. 144), zwar nicht durch den Gegensatz, in den sich die Heiden zum Christenthum stellten, wohl aber dem Heidenthum gegenüber, in Bezug, in Rücksicht auf dasselbe in das Symbol aufgenommen worden ist, während die gnostische Lehre von dem höchsten Gotte im Gegensatz zu dem Demiurgen, der die sichtbare Welt geschaffen, nur bewirkt hat, dass man die schon im Symbol vorhandenen Worte auch gegen diese Lehre, auch antignostisch deutete und anwandte, ganz ebenso wie man es, wie wir ob. S. 144 gesehen haben, mit dem *ἑνα* des ersten Artikels machte[237]). S. z. B. Act. 14, 15 und 17, 24 und Stellen, wie: „Propter hoc et Paulus, gentium apostolus quum esset: *Plus eis*, inquit, *omnibus laboravi.* Illis (Judaeis) enim facilis catechizatio fuit, videlicet quum ex scripturis haberent ostensiones —. Gentes quidem primus catechizabat apostolus — discedere ab idolorum superstitione, et unum Deum colere, factorem caeli et terrae et universae conditionis fabricatorem", Iren. „Adv. haeress." 4, 24, 1, und: „Judaeis — nihil aliud ad veritatem fidei credendum existimo, nisi Jesum Christum filium Dei —. At vero gentiles, quibus verus et major est labor, tali admittendi et docendi sunt ordine. Et primo quidem, ut ub idolis — recedant, ut — bona possint et religiosa pectoribus seminari, hoc est unum Deum credere, ipsum timere; deinde scire, quod cuncta iste fabricaverit" etc. in dem Anfange des sehr merkwürdigen „Tractatus fidei, credulitatis et conversationis vitae Christianorum", der in einem Theile der Handschriften Hieronymus zugeschrieben wird, aber viel älteren Ursprungs ist und aller Wahrscheinlichkeit nach dem dritten Jahrhundert angehört (s. dens. bei Migne, Patrol. T. X p. 734 ss.).

Dass die römische Gemeinde *ποιητην οὐρανου και γης* aus dem von ihr überkommenen morgenländischen Symbol ausgelassen haben sollte, ist undenkbar.

3. 4. Aehnlich, wie mit dem Fehlen der Weltschöpfung im ersten Artikel des altrömischen Symbols, verhält es sich auch mit dem Fehlen

gewesen sei, zeigte uns nicht das altrömische Symbol, dass es eine Zeit gegeben hat, in der sie noch darin fehlte.

[237]) Möglich selbst, dass Beides, das *ἑνα* und die Bezeichnung Gottes des Vaters als Weltschöpfers, gleichzeitig in das Symbol aufgenommen worden ist.

des Kirchenprädikats *καθολικη* und der *ζωη αἰωνιος* im dritten Artikel desselben. Auch aus ihm können wir nämlich den Schluss ziehen, dass das Symbol schon frühzeitig vom Orient nach Rom gekommen ist, indem die beiden genannten Bestandtheile desselben bereits in früher Zeit in das morgenländische Symbol aufgenommen worden sein müssen, und es sich nicht denken lässt, dass man sie in Rom aus demselben entfernt haben würde, falls man sie in ihm vorgefunden hätte.

Das Kirchenprädikat *καθολικη*, das wir im vierten Jahrhundert in allen auf uns gekommenen vollständigen und uns vollständig erhaltenen morgenländischen Taufbekenntnissen, sowie auch in einem Paar der alexandrinischen Kirche angehörigen und auf ihrem Taufsymbol ruhenden Dokumenten antreffen (s. ob. S. 54), begegnet uns im Orient (und überhaupt) bekanntlich zum ersten Male schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts in der kürzeren griechischen Recension der ignatianischen Briefe[238]), — sodann wiederholt und schon als ein scharf ausgeprägtes und stehendes Epitheton der Kirche, ja sogar schon als auf einzelne zur Gesammtkirche gehörige Localgemeinden übergeführt in dem 169 abgefassten Circularschreiben der Gemeinde zu Smyrna über den Märtyrertod des Polykarpus bei Eus. h. e. 4, 15[239]), was allerdings, streng genommen, noch nicht beweist, dass es damals auch schon in das morgenländische Symbol aufgenommen war, — hierauf bei einem kirchlichen Verfasser aus dem Schlusse des zweiten Jahrhunderts in einer Schrift, die er gegen die Montanisten geschrieben, und von der uns Eusebius von Cäsarea in der h. e. 5, 16 einige Bruchstücke erhalten hat[240]), etwas später, im Anfang des dritten

238) Ep. ad Smyrn. c. 8: *Οπου ἀν φανῃ ὁ ἐπισκοπος, ἐκει το πληθος ἐστω, ὡσπερ ὁπου ἀν ᾐ Χριστος Ἰησους, ἐκει ἡ καθολικη ἐκκλησια.* S. in Bezug auf die Aechtheit der ignatianischen Briefe in ihrer kürzeren griechischen Recension insbesondere Uhlhorn, Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1851 Heft 1 und 2.

239) *Πασαις ταις κατα παντα τοπον της ἁγιας και καθολικης ἐκκλησιας παροικιαις*, Ueberschrift; *μνημονευσας — ἁπασης της κατα την οἰκουμενην καθολικης ἐκκλησιας*, c. 8; *και εὐλογει τον κυριον ἡμων — τον ποιμενα της κατα την οἰκουμενην καθολικης ἐκκλησιας*, c. 19; *Πολυκαρπος — ἐπισκοπος — της ἐν Σμυρνῃ καθολικης ἐκκλησιας.*

240) *Ὀλιγοι δ᾽ ἠσαν οὑτοι των Φρυγων ἐξηπατημενοι. την δε καθολου και πασαν την ὑπο τον οὐρανον ἐκκλησιαν βλασφημειν διδασκοντος του ἀπηυθαδισμενου πνευματος. Ἡ καθολου ἐκκλησια* hier, wie öfter,

Jahrhunderts bei Clemens von Alexandrien[241]), — endlich in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts bei Firmilian von Cäsarea, Dionysius von Alexandrien, in dem Schreiben der dritten von den drei gegen Paul von Samosata gehaltenen antiochenischen Synoden und in den ersten

z. B. Euseb. h. e. 4, 7: ἡ της καθολου και μονης ἀληθους ἐκκλησιας λαμπροτης, = η καθολικη ἐκκλησια.

Ausser an den in Anm. 238—240 angeführten Stellen kommt, meines Wissens, ἡ καθολικη ἐκκλησια in dem, was uns von orientalisch-kirchlichen Schriften aus den zwei ersten Jahrhunderten erhalten ist, nicht vor. Wir finden den Ausdruck weder in dem ersten Briefe des Clemens Romanus, noch im Briefe des Barnabas, noch im Pastor des Hermas, noch im dem sogenannten zweiten Briefe des Clemens Romanus, noch in Polykarps Brief an die Philippenser, noch in dem Briefe an Diognet, noch in den Schriften des Justinus Martyr (auch nicht in denen, deren Aechtheit zweifelhaft ist), noch in den apologetischen Schriften Tatians, Athenagoras's, Theophilus von Antiochiens und Hermias's, noch in den uns übriggebliebenen Fragmenten von Schriften anderer kirchlicher Verfasser aus jener Zeit, noch in den apokryphischen und pseudo-epigraphischen Schriften aus derselben Zeit, noch endlich — merkwürdig und auffallend genug — bei Irenäus. Dieser bezeichnet zwar die Kirche als καθ' ὁλης της οἰκουμενης ἑως περατων της γης διεσπαρμενη, ἐν ὁλῳ τῳ κοσμῳ διεσπαρμενη und „expansa in universum mundum", „Adv. haeress." 1, 10, 1 und 2 und 4, 36, 2, und sagt von ihr κατεσπαρται — ἡ ἐκκλησια ἐπι πασης της γης, ebds. 3, 11, 8 (vgl. auch noch Stt., wie: „Eorum autem, qui ab ecclesia sunt, semita, circumiens mundum universum" und „per universum mundum sola bene custodiens", ebds. 5, 20, 1 und 5 Praef.), aber das Kirchenprädikat καθολικη sucht man vergebens bei ihm. Er braucht καθολικος nur ein einziges Mal in der Verbindung τεσσαρα καθολικα πνευματα, „Adv. haeress." 3, 11, 8, wo die lat. Uebers. doch „et quatuor principales spiritus" hat, als hätte er, wie Stieren sagt, ἀρχεια gelesen. Aehnliche Stellen, wie die angef. bei Irenäus, finden wir übrigens auch bei Hermas Sim. 8, 3. 9, 13: „Quoniam, inquit, universae nationes, quae sub coelo sunt, audierunt et crediderunt, et uno nomine filii Dei vocati sunt, bei Just. Mart. Apol. 1, 32. 45. 53 und Dial. c. Tr. 52. 117. 131 und in der Ep. ad Diogn. 6.

241) Ὁτι γαρ μεταγενεστερας της καθολικης ἐκκλησιας τας ἀνθρωπινας συνηλυσεις πεποιηκασιν, οὐ πολλων δει λογων. — κατα τε οὐν ὑποστασιν κατα τε ἐπινοιαν κατα τε ἀρχην κατα τε ἐξοχην μονην εἰναι φαμεν την ἀρχαιαν και καθολικην ἐκκλησιαν Stromm. Lib. VII c. 17 § 106 und 107. — Weshalb weder Origenes, der Schüler des Clemens, noch vor ihm Irenäus und nach ihm die apostolischen Constitutionen in ihren Relationen der Glaubensregel die Kirche überhaupt als einen Punkt in dieser anführen, darüber s. ob. S. 130 f.

sechs Büchern der apostolischen Constitutionen[242]. — Im Abendlande treffen wir „catholica“ zum ersten Male in dem gegen 170 und höchst wahrscheinlich in Rom verfassten[243]) muratorischen Canon an, und zwar ebenso, wie in dem ungefähr gleichzeitigen Mart. Polyc., schon als scharf ausgeprägtes und stehendes Epitheton der Kirche. Wird es doch hier sogar schon substantivisch in der Bedeutung von „Ecclesia catholica“ gebraucht[244]). Im Anfang des dritten Jahrhunderts kommt es dann

[242]) „Nec tamen propter hoc ab ecclesiae catholicae pace atque unitate aliquando discessum est“, „Si autem sponsa Christi non est, quae est ecclesia catholica“, „Hostes autem unius ecclesiae catholicae, in qua nos sumus“, „hi, qui prius in ecclesia catholica episcopi fuerunt“, „Et hoc apud nos observatur, ut quicunque ab illis tincti ad nos veniant, tanquam alieni et nihil consecuti unico et vero ecclesiae catholicae baptismo apud nos baptizentur“, Firmil. ep. ad Cypr. c. 6. 14. 16. 22 (Cypr. Epp., Ep. 75). — Ὁς (der Kaiser Macrianus oder Macrinus) *προτερον μεν ἐπι των καθολου λογων λεγομενος εἶναι βασιλεως, οὐδεν εὐλογον, οὐδε καθολικον ἐφρονησεν, ἀλλ' ὑποπεπτωκεν ἀρᾳ προφητικῃ τῃ λεγουσῃ· οὐαι — το καθολου μη βλεπουσιν. οὐ γαρ συνηκε την καθολου προνοιαν· οὐδε την κρισιν ὑπειδετο του προ παντων και δια παντων και ἐν πασι· διο και της — καθολικης αὐτου ἐκκλησιας γεγονε πολεμιος* Dionysius von Alexandrien in seinem Briefe an Hermammon, Eus. h. e. 7, 10. — *Ἠναγκασθημεν οὐν — ἑτερον ἀντ' αὐτου τῃ καθολικῃ ἐκκλησιᾳ* (der katholischen Kirche in Antiochien oder in der antiochenischen Gemeinde; s. ob. S. 149 und Anm. 239) *καταστησαι ἐπισκοπον*, das im Texte genannte Schreiben, Eus. h. e. 7, 30. — *Θεου φυτεια ἡ καθολικη ἐκκλησια, Ὑμεις οὐν σημερον, ὠ ἐπισκοποι, ἐστε τῳ λαῳ ὑμων λευιται, οἱ λειτουργουντες τῃ ἱερᾳ σκηνῃ, τῃ ἁγιᾳ καθολικῃ ἐκκλησιᾳ, Ακουε, ἱερα καθολικη ἐκκλησια*, Constitt. apost Lib. I Praef. 2 und Lib. II, 25, 5 und 11.

[243]) Gegen 170, nach der Aeusserung: „Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo (um 150), fratre ejus“, höchst wahrscheinlich in Rom nach derselben Aeusserung, indem sie den Verfasser als mit römischen Dingen wohlbekannt erscheinen lässt.

[244]) „In honorem tamen Ecclesiae catholicae“; „quae in catholicam Ecclesiam recipi non potest“; „epistola sane Judae et superscriptio [ne?] Johannis duas [duae?] in Catholica habentur“, d. h. nicht: „werden für katholische gehalten“, denn da hätte „in“ oder „pro catholicis“ oder „inter catholica“ oder „catholica“ stehen müssen, sondern: „besitzt die katholische Kirche“ oder werden in der katholischen Kirche gefunden“; vgl. die vorangehenden Worte: „quae in

drei Mal bei Tertullian vor, einmal in Verbindung mit „ecclesia" (Adv. Marc. 4, 4: „cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit), einmal ohne „ecclesia" (De praescriptt. haerett. c. 30: „in Catholicae — andere, aber falsche Lesart „catholicam" — primo credidisse") und einmal in Verbindung mit „Hierusalem"[245]), und kurz darauf finden wir καϑολικη ἐκκλησια bei Hippolytus[246]).

catholicam Ecclesiam recipi non potest". — „Catholica" für „Ecclesia Catholica" finden wir sehr häufig bei den Afrikanern („Una est columba mea, id est catholica", „defendisti Catholicam, dum impugnas", „Quod si de recipiendis vobis Catholica dubitaret", Optatus „De Schismate Donatistarum" 4, 6. 5, 1. 7, 3 [Optatus braucht „Catholica" = „Eccl. cath." an nicht weniger als 16 Stt.]; — „unde in Catholica prohibebatur", „quisquis apud eos propter disciplinam degradatus ad Catholicam transire voluerit, „Christiani imperatores legibus religiosis cum ipsis ecclesiis ad Catholicam transire jusserunt", „cum — dicerent Donatistae, apud se potius esse Catholicam", Aug. ep. 35, 2. 3. 185, 76. Brevic. colatt. cum Donatt. 3, 3); — „non te magno metuit sponsa Christi, sancta Catholica", Serm. de Symb. ad Catech. 4; — „haereses omnes de Catholica exierunt", Fulgentius von Ruspe „De fide cath. adv. Pintam" c. 1). Seltener kommt es ausserhalb Afrikas vor („Si quis vero de Catholica ad haeresim transiens", „Unde constat, qui de Catholica ad Bonosum transierunt", „quia in Catholica noverat, se propter vitia sua non posse suscipere ordinationem", Innocentius I Ep. XVII, 11. 12, Migne Patrol. T. XX p. 533 s.; „unum episcopum in Catholica esse debere", Cornelius's zweiter Brief an Cyprian n. 2, doch nur in einem Paar Handschriften, während die übrigen „catholica Ecclesia" haben, was sich auch in dem unmittelbar Vorangehenden findet, Gall. Bibl. Patrr. III, 338). Die Griechen brauchen, meines Wissens, niemals Καϑολικη für Ἐκκλησια καϑολικη, denn „Catholica" in den Worten: „quae estis Catholicae membra" in Valerius de Sarasios lateinischer Ueberzetzung der sieben dem heiligen Antonius zugeschriebenen Briefe VII, Gall. Bibl. Patrr. IV, 668, gehört doch wahrscheinlich dem Uebersetzer an. Es lässt sich hieraus der Schluss ziehen, dass der muratorische Canon keine Uebersetzung aus dem Griechischen, sondern ein lateinisches Original ist und einen Afrikaner zum Verfasser hat, wofür ja auch so manches Andere spricht (s. Credner, Geschichte des neutestamentlichen Canons S. 168). Doch könnte das „Catholica" auch einem lateinischen, näher afrikanischen Uebersetzer angehören.

245) Tertullian äussert nämlich in seiner Schrift „Adv. Marc." 3, 22, dass der Schöpfer, von dem Marcion annahm, dass er vom höchsten Gott verschieden sei, davon geweissagt habe, dass die Gerechten Christi, sowohl die Apostel als auch hernach alle Gläubigen, mit demselben Zeichen bezeichnet, von dem Ezechiel (Ez. 9, 4) sagt: „Der Herr sagt zu mir: Geh durch die Mitte der Pforte, mitten hinein in Jerusalem und setze das Zeichen Thau auf die Stirn der Männer", dasselbe leiden würden

Die *ζωη αἰωνιος,* die wir im vierten und fünften Jahrhundert in allen uns erhaltenen vollständigen morgenländischen Taufbekenntnissen[247]), sowie auch in dem Glaubensbekenntniss des Arius, in dem Symbol der ersten antiochenischen Synode, in dem Glaubensbekenntniss des Presbyters Charisius und in dem Bekenntniss in der Gregorius Thaumaturgus beigelegten Schrift *῾Η κατα μερος πιστις*[248]) vorfinden, begegnet uns schon in den Relationen der Glaubensregel bei Irenäus „Adv. haeres" 1, 10, 1 und bei Origenes „De principp." Lib. I Praef. § 4 ss.[249]).

was Christus gelitten habe. Hierauf fährt der afrikanische Kirchenlehrer fort: „Ipsa est enim litera Graecorum Thau, nostra autem T. species crucis, quam portendebat futuram in frontibus nostris apud veram et catholicam Hierusalem", in welchen Worten „vera et catholica Hierusalem" im Gegensatz steht zu dem alttestamentlichen Jerusalem als zu dem, das nur eine einzelne bestimmte Stelle einnahm und nur ein Volk, Israel, umfasste und daher nicht das wahre war. — Ausser der Verbindung „catholica Hierusalem" finden wir bei Tertullian noch die Verbindungen: „sacerdos catholicus", d. h. der allgemeine Priester, der Priester für das ganze Menschengeschlecht oder für alle Nationen, Christus, im Gegensatz zu den alttestamentlichen Priestern, die nur Priester für ein einzelnes Volk, Israel, waren, („Adv. Marc." 4, 9) und „catholica bonitas", d. h. die Güte gegen alle Menschen, das ganze Menschengeschlecht (ebds. 2, 17).

246) *Και ἐπι τουτοις τοις τολμημασιν ἑαυτους οἱ ἀπηρυθριασμενοι* (der römische Bischof Calixt, 219—22, und seine Anhänger, die nach Hippolytus ketzerische, monarchianische, sowie auch moralisch schlaffe, ja höchst unmoralische Lehren hegten und viele Schandthaten begingen) *καθολικην ἐκκλησιαν ἀποκαλειν ἐπιχειρουσι*, Hippol. „Refutatio omnium haeresium" 9, 12, p. 460—62 ed. Dunk. et Schneidew.

247) *Και εἰς ζωην, και ζωην αἰωνιον* das jerusalemische Taufsymbol in Cyrillus's Katechesen, das Antiochenum (s. „Quellen" I, 89), das längere Taufbekenntniss des Epiphanius, die *῾Ερμ. εἰς το Συμβ.*, das Armeniacum und das Nestorianum; *και εἰς ζωην, και ζωην του μελλοντος αἰωνος* das Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41, das cyprische Taufsymbol bei Epiphanius und das Nicaeno-Constantinopolitanum.

248) *Και εἰς ζωην του μελλοντος αἰωνος* Ar.; *πιστευομεν και περι σαρκος ἀναστασεως και ζωης αἰωνιου* Ant. 1; *εἰς ζωην αἰωνιον* Charis.; *και ζωην αἰωνιον* Greg. Thaum.

249) *῾Ινα — τοις — δικαιοις — ζωην χαρισαμενος ἀφθαρσιαν δωρησηται και δοξαν αἰωνιον περιποιηση* Iren. (vgl. auch die Worte: „salvator eorum, qui salvantur" in der Relation in „Adv. haeress." 3, 4, 2); „Post haec jam („in praedicatione ecclesiastica est" oder „in praedic. eccl. definitum

5. Während uns das S. 143—151 Erörterte darauf führt, dass das Symbol schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts, ja schon im Anfang dieses Jahrhunderts oder selbst schon am Ende des ersten vom Orient nach Rom gekommen ist, so scheint umgekehrt der Wortlaut, den das Glied von der Auferstehung im altrömischen Symbol hat, *σαρκος ἀναστασιν*, „*carnis resurrectionem*", zu verlangen, dass dies nicht früher als ungefähr 150 n. Chr. G. geschehen sei.

Die Verbindung *σαρκος ἀναστασις*, „carnis resurrectio", die die apostolischen Schriften nicht kennen[250]), sieht nämlich ganz aus wie eine durch die grossen gnostischen Systeme, die unter Hadrian (117—138) und im Anfang der Regierung des Antoninus Pius (138—161)

est"), quod anima — pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae ac beatitudinis haereditate potitura" etc. Orig. — In Constitt. apost. 6, 11 und 14 wird die *ζωη αἰωνιος* nur angedeutet in den Worten: *Ἀναστασιν γινεσθαι ὁμολογουμεν δικαιων τε και ἀδικων και μισθαποδοσιαν* und *ἀναστασιν πιστευειν και κρισιν και ἀνταποδοσιν προςδοκαν*.

[250]) Sie gebrauchen von der Auferstehung nur die Ausdrücke: „die Auferstehung der Todten" (*ἀναστασις νεκρων* Apg. 23, 6. 24, 21. 26, 23 und 1 Cor. 15, 21 und *ἡ ἀναστασις των νεκρων* Matth. 22, 31 und 1 Cor. 15, 42; — Apg. 17, 32. 1 Cor. 15, 12 f. und Hebr. 6, 2 ist *ἀναστασις νεκρων* Auferstehung von Todten und Röm. 1, 4 Auferstehung von den Todten; vgl. noch Hebr. 11, 35) oder „die Auferstehung von den Todten" (*ἡ ἀναστασις ἡ ἐκ νεκρων* Luk. 20, 35 und Apg. 4, 2; vgl. auch 1 Petr. 1, 3) und „die Auferstehung" schlechthin (*ἀναστασις* Matth. 22, 28. 30. Mark. 12, 23. Luk. 22, 33. 36. Joh. 11, 24 og Apg. 17, 18 [Matth. 22, 23. Mark. 12, 18. Luk. 20, 27 und Apg. 23, 8 ist *ἀναστασις* Auferstehung] und *ἡ ἀναστασις* 2 Tim. 2, 18 und Joh. 11, 25; vgl. auch noch die Verbindungen „die Auferstehung der Gerechten" Luk. 14, 14, „die Auferstehung der Gerechten und Ungerechten" Apg. 24, 15 und „die Auferstehung des Lebens" und „die Auferstehung des Gerichts" Joh. 5, 29), und sie reden nur vom Auferwecken eines Todten, von Todten, der Todten oder von den Todten, von Auferstehen, Auferwecktwerden von den Todten, davon, dass ein Todter, Todte, die Todten auferstehen, auferweckt werden, und davon, dass Einer aufersteht, und da, wo sie das, was aufersteht, auferweckt, lebendig gemacht wird, näher bezeichnen, nennen sie nur den Leib (s. Matth. 27, 52: *και πολλα σωματα των κεκοιμημενων ἁγιων ἠγερθησαν*, 1 Cor. 15, 35: *ποιῳ δε σωματι ἐρχονται* [*οἱ νεκροι*] und 44: *ἐγειρεται σωμα πνευματικον*, Röm. 8, 11: *ζωοποιησει και τα θνητα σωματα ὑμων* und 23: *την ἀπολυτρωσιν του σωματος ἡμων* und Philipp. 3, 21: *ὁς μετασχηματισει το σωμα της ταπεινωσεως ἡμων τῳ σωματι της δοξης αὐτου*). Die

auftraten, hervorgerufene (übrigens in der Schrift wohlbegründete[251]) Schärfung des neutestamentlichen Ausdrucks und scheint daher nicht

Verbindung „die Auferstehung des Leibes“ oder „der Leiber“ (ἀναστασις του σωματος oder των σωματων) wird jedoch im N. T. nicht gebraucht. Es sagt stets die Auferstehung der Todten oder von den Todten (ἀναστις νεκρων oder ἐκ των νεκρων).

[251]) Petrus sagt in seiner Pfingstpredigt (Apg. 2, 14—39), David führe in Ps. 16, 8 f. Jesus also redend ein: Προορωμην τον κυριον ἐνωπιον μου ἐπι παντος — ἐτι δε και ἡ σαρξ μου κατασκηνωσει ἐπ ἐλπιδι (V. 25 f.). Die Hoffnnng, auf die nach diesen Worten Jesu σαρξ (im Grabe) weilen sollte, ist die Hoffnung aus dem Grabe auferweckt zu werden, aus ihm aufzuerstehen (V. 24. 32). Die Stelle bezeichnet also Iesu σαρξ als das, was auferweckt werden, auferstehen sollte und auch wirklich auferweckt wurde, auferstand; sie spricht also von der Auferweckung, der Auferstehung des Fleisches Jesu. Was aber von Jesus, dem Erstgeborenen von den Todten (Col. 1, 18), dem Erstling von den Entschlafenen und Lebendiggemachten (1 Cor. 15, 20—23) gilt, das gilt auch von seinen Gläubigen, und die Stelle bezeichnet mithin indirekt deren Auferstehung als eine Auferstehung des Fleisches (ἀναστασις σαρκος). — Der auferstandene Jesus sagt Luk. 24, 39 zu den Jüngern: πνευμα σαρκα και ὀστεα οὐκ ἐχει, καθως ἐμε θεωρειτε ἐχοντα. Auch aus diesen Worten folgt die ἀναστασις σαρκος, zunächst in Betreff des Herrn, dann aber auch in Betreff seiner Gläubigen, von denen es Phil. 3, 21 heisst, der Herr Jesus Christus werde den Leib (το σωμα) ihrer Erniedrigung umgestalten, so dass er gleichgestaltet (συμμορφον) werden würde mit dem Leibe (τῳ σωματι) seiner Herlichkeit. — Jesus sagt bei der Einsetzung des Abendmahls zwar nicht: „Das ist mein Fleisch“, sondern: „Das ist mein Leib“, aber er sagt doch: Das ist mein Blut (Matth. 26, 26—28); und ebenso sagt Paulus zwar nicht, das Brot, was die Christen brechen, sei die Gemeinschaft des Fleisches Christi, sondern es sei die Gemeinschaft seines Leibes, und der, welcher das Abendmahlsbrot unwürdig esse, sei am Fleische des Herrn schuldig, sondern er sei es an dessen Leibe, aber er sagt doch, der gesegnete Kelch, den die Christen segnen, sei die Gemeinschaft des Blutes Christi, und der, welcher des Herrn Kelch unwürdig trinke, sei an seinem Blute schuldig (1 Cor. 10, 16. 11, 27). Aber das Blut scheint das Fleisch als sein Correlat zu fordern, wie denn auch die Kirche das, was beim Abendmahl gegessen wird, ohne Bedenken öfter Christi Fleisch nennt. (So z. B. sagt Ignatius von Antiochien in der Ep. ad Smyrn. 6, die Doketen enthielten sich der Eucharistie δια το μη ὁμολογειν, την εὐχαριστιαν σαρκα εἶναι του σωτηρος ἡμων, und beginnt das eine von Luthers zwei Abendmahlsliedern mit den Worten: „Gott sei gelobet und gebenedeiet, Der uns selber hat gespeiset Mit seinem Fleische und mit seinem Blute“). Kann nun aber von dem Fleische und Blute des auferstandenen, zum Himmel gefahrenen and zur Rechten des Vaters

vor der angegebenen Zeit in die morgenländischen Taufbekenntnisse, von denen übrigens ein grosser Theil sie nicht hat[252]), hineingekommen zu sein.

sitzenden oder des verklärten und verherrlichten Erlösers Fleisch und Blut die Rede sein, so muss Phil. 3, 21 zufolge auch von der Auferstehung des Fleisches die Rede sein können. — Wenn Paulus in 1 Cor. 15, 50 sagt: *σαρξ και αἷμα βασιλειαν ϑεου κληρονομησαι οὐ δυνανται*, so widerspricht er nur scheinbar der *ἀναστασις σαρκος*. Er meint nämlich in diesen Worten nicht Fleisch und Blut an und für sich selbst, die Substanz des Fleisches und des Blutes, sondern nur Fleisch und Blut so, wie es jetzt, in diesem irdischen Leben, beschaffen ist, das grobe, irdische, natürliche, schwache, vergängliche, sterbliche, unansehnliche und von der Sünde durchdrungene Fleisch und Blut, was er in ihnen Fleisch und Blut nennt. Es erhellt dies aus dem ganzen Zusammenhang, worin die angeführten Worte stehen, V. 35—49, aus dem Schlusse von V. 50: *οὐδε ἡ φϑορα την ἀφϑαρσιαν κληρονομει* und aus V. 53 f.: *δει γαρ το φϑαρτον τουτο ἐνδυσασϑαι ἀφϑαρσιαν και το ϑνητον τουτο ἐνδυσασϑαι ἀϑανασιαν. ὁταν δε το φϑαρτον τουτο ἐνδυσηται ἀφϑαρσιαν, και το ϑνητον τουτο ἐνδυσηται ἀϑανασιαν.* Der Auferstehungsleib ist ein geistlicher (V. 44), himmlischer (V. 47—49), unvergänglicher, herrlicher, kräftiger (V. 42 f. 52—54), unsterblicher (V. 53 f.) und sündenfreier Leib, und alle diese Eigenschaften gehören auch dessen Fleisch und Blut an.

252) *Σαρκος ἀναστασιν* finden wir in dem Taufsymbol der jerusalemischen Kirche und in dem Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41 (*και εἰς, εἰς σαρκος ἀναστασιν*), sowie auch in dem koptischen und in dem äthiopischen Taufbekenntniss („*carnis resurrectionem*“, „*et resurrectionem carnis*“, „Quellen“ II, 12 f.). Vgl. ausserdem noch den anathematischen Theil der *Ἑρμ. εἰς το Συμβ.* („Quellen“, I, 3) und die Auslegung des Nicänums in „Quellen“, II, 6 (*και, ἐτι δε ἀναϑεματιζομεν παντας τους μη ὁμολογουντας ἀναστασιν σαρκος*), den Schluss des ersten antiochenischen Synodalsymbols (*εἰ δε δει προσϑειναι, πιστευομεν και περι σαρκος ἀναστασεως*), das Bekenntniss des Arius (*και εἰς* oder *και σαρκος ἀναστασιν*, „et carnis resurrectionem“), das Bekenntniss in der Gregorius Thaumaturgus beigelegten Schrift *Ἡ κατα μερος πιστις* (*σαρκος ἀναστασιν*) und die Relation der Glaubensregel bei Iren. „Adv. haeress.“ 1, 10, 1 (*ἀναστησαι πασαν σαρκα πασης ἀνϑρωποτητος;* vgl. auch noch unten Anm. 254). — *Ἀναστασιν νεκρων* lautet das Glied von der Auferstehung in dem Taufbekenntniss der antiochenischen Kirche (*εἰς νεκρων αναστασιν*, „Quellen“, I, 86 ff.), in dem kürzeren Taufsymbol des Epiphanius oder dem Taufsymbol der cyprischen Kirche, im Nicaeno-Constantinopolitanum (*προσδοκωμεν ἀναστασιν νεκρων*) und im Nestorianum (*Ὁμολογουμεν — ἀναστασιν νεκρων*), in dem längeren Taufbekenntniss des Epiphanius sowohl im thetischen, als im anathematischen Theil

Allein es verhält sich doch nur scheinbar so. Σαρκος ἀναστασιν kann sehr wohl auch schon bedeutend früher, am Anfang des zweiten oder am Schlusse des ersten Jahrhunderts, in das morgenländische Symbol oder vielmehr in einzelne morgenländische Symbole hineingekommen sein, und der Umstand, dass wir diese Verbindung im altrömischen Symbol finden, steht mithin dem nicht entgegen, dass die römische Gemeinde das Symbol schon gegen Ende des apostolischen oder im Beginn des ersten nachapostolischen Zeitalters vom Morgenlande her erhalten hat.

Schon Ignatius von Antiochien im Anfang des zweiten Jahrhunderts bestreitet nämlich in seinen Briefen (kürzere Recension) gnostische Doketen, die von der Auferstehung eine Ansicht gehabt haben müssen, welche leicht bewirken konnte, dass in den Kreisen, in denen sie aufgetreten waren und ihre Irrlehren verbreitet hatten, neben dem apostolischen Ausdruck ἀναστασις νεκρων der Ausdruck ἀναστασις σαρκος aufkam, und dass dieser Ausdruck hie und da auch in das Symbol eindrang. Wir sehen auch, wie er gegen diese gnostischen Doketen auf der einen Seite hervorhebt, dass der Vater Christi σαρξ auferweckt habe, dass er (Ignatius) wüsste und glaubte, dass Christus auch nach seiner Auferstehung ἐν σαρκι gewesen sei, dass der auferstandene Christus als σαρκικος mit den Jüngern gegessen und getrunken habe, dass diese den Auferstandenen befühlt und geglaubt hätten, nachdem sie sich gemischt (κραθεντες) mit seinem Fleisch (τῃ σαρκι αὐτου) und seinem Geist, und dass die Eucharistie seine σαρξ sei, und auf der anderen Seite ausspricht, dass der Vater diejenigen, die an Christum glaubten, in

(και εἰς ἀναστασιν νεκρων, — και παλιν ἀναθεματιζομεν τους μη ὁμολογουντας ἀναστασιν νεκρων), in der Ἑρμ. εἰς το Συμβ. und in dem Taufsymbol der armenischen Kirche (εἰς ἀναστασιν νεκρων). Vgl. ausserdem noch das Glaubensbekenntniss der apostolischen Kirche nach Alexander von Alexandriens Mittheilung in seinem Briefe an Alexander von Constantinopel (Μετα τουτων την ἐκ νεκρων ἀναστασιν οἰδαμεν), das Bekenntniss des Presbyters Charisius (ἀναστασιν νεκρων) und die Relation der Glaubensregel bei Origenes „De principp." Lib. I Praef. § 4 ss. („sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum"). — Die Relationen der Glaubensregel in Constitt. apost. 6, 11 und 14 haben das blosse ἀναστασις und ἀναστασις δικαιων τε και ἀδικων. Ersteres finden wir in den apostolischen Constitutionen auch in 6, 6, 1 und 10, 1 und Letzteres in 5, 7, 3, während in 6, 26, 2 ἐκ νεκρων ἀναστηναι gebraucht wird.

gleicher Weise (κατα το ὁμοιωμα) auferwecken würde, wie er Christus auferweckt, der in Wahrheit (ἀληϑως) von den Todten auferweckt worden sei[253]). Ja, wir finden, wenn auch nicht den Ausdruck ἀναστασις σαρκος, so doch den Ausdruck ἀναστησειν [την] σαρκα schon in einer Schrift aus dem Schlusse der apostolischen Zeit, nämlich in dem im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts verfassten ersten Brief des Clemens von Rom an die Corinthier. Hier heisst es nämlich am Schlusse von c. 26: [Και] παλιν Ἰωβ λεγει (Hiob 19, 26)· και ἀναστησεις [την] σαρκα μου ταυτην, την ἀναντλησασαν ταυτα παντα. Ἀναστησειν [την] σαρκα kommt zwar hier nur in einem Citat vor, aber [την] σαρκα in diesem Citat muss sich doch von Clemens selbst herschreiben, da wir in den Handschriften der LXX nur το δερμα oder το σωμα finden. (Das Erstere ist ohne Zweifel die rechte Lesart, da der Grundtext עוֹרִי hat)[254]).

253) Εὐχαριστιας ἀπεχονται, δια το μη ὁμολογειν εὐχαριστιαν σαρκα εἶναι του σωτηρος ἡμων —, ἡν τῃ χρηστοτητι ο πατηρ ἠγειρεν, ad Smyrn. c. 7; Ἐγω γαρ και μετα την ἀναστασιν ἐν σαρκι οἶδα και πιστευω ὀντα. αὐτου ἡψαντο και ἐπιστευσαν, κραϑεντες τῃ σαρκι αὐτου —. Μετα δε την ἀναστασιν συνεφαγεν αὐτοις και συνεπιεν ὡς σαρκικος, ad Smyrn. c. 3; ὁς και ἀληϑως ἠγερϑη ἀπο νεκρων, ἐγειροντος αὐτον του πατρος αὐτου, ὡς και κατα το ὁμοιωμα ἡμας, τους πιστευοντας αὐτῳ, οὑτως ἐγερει ὁ πατηρ αὐτου ἐν Χριστῳ Ἰησου, ad Trall. 9.

254) Weiter hin finden wir die ἀναστασις σαρκος oft bei Apologeten und Häresiologen und anderen Verfassern der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. So sagt Tatian: οὐτε ἀνισταται ἡ σαρξ χωρις ψυχης und: ἀπαϑανατιζεσϑαι (λεγει τις) μονην την ψυχην, ἐγω δε και το συν αὐτῃ σαρκιον Orat. ad Graec. c. 15 und c. 25, und heisst es bei Theophilus von Antiochien: Ἀνεγειρει γαρ σου την σαρκα ἀϑανατον συν τῃ ψυχῃ ὁ ϑεος, „Ad Autol.“ Lib. I c. 7. Bei Irenäus bildet die Auferstehung des Fleisches geradezu einen Theil der Glaubensregel (s. ob. Anm. 252), und dieser Kirchenvater vertheidigt sie an nicht wenigen Stellen seines Werks eifrigst und in mannigfacher Weise gegen den Widerspruch der Gnostiker. S. Stt., wie: Πως την σαρκα λεγουσιν εἰς φϑοραν χωρειν και μη μετεχειν της ζωης, την ἀπο του σωματος του κυριου και του αἱματος αὐτου τρεφομενην; 4, 18, 5, „Quomodo igitur Christus in substantia carnis surrexit et ostendit discipulis figuras clavorum et apertionem lateris (haec autem sunt indicia carnis ejus, quae resurrexit a mortuis), sic et nos, inquit, suscitabit per virtutem suam“, 5, 7, 1 und οὑτων

Man könnte auch annehmen wollen, das Glied von der Auferstehung habe, als das Symbol nach Rom kam, ἀναστασιν νεκρων oder νεκρων ἀναστασιν gelautet, und dies sei daselbst erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts im Gegensatz zu den dort lebenden und wirkenden Gnostikern in σαρκος ἀναστασιν, „*carnis resurrectionem*" verwandelt worden, welchen Ausdruck wir im Abendlande schon in Tertullians Relationen der Glaubensregel in „De virgg. vel." 1 und „De praescriptt. härett." 13, sowie in den ob. S. 137 Anm. aus c. 36 der letzteren Schrift angeführten Worten antreffen[255]). Wir

γαρ και οἱ αἱρετικοι το· σαρξ και αἱμα βασιλειαν Θεου κληρονομησαι οὐ δυνανται, δυο λεξεις ἀραντες ἀπο Παυλου, οὐτε του ἀποστολου κατειδον, οὐτε την δυναμιν των λεγομενων προερευνησαντες, ψιλας δε ἑαυτοις μονον τας λεξεις ἀπαρτιζοντες, περι αὐτας ἀποθνησκουσιν —. „Sic enim proprie de carne hoc dictum dicent, et non de carnalibus operationibus, quemadmodum demonstravimus." — Καταπινεναι γαρ το θνητον ὑπο της ζωης, ὁτι μηκετι σαρξ νεκρα, ἀλλα ζωσα και ἀφθαρτος μενει, ὑμνουσα τον εἰς αὐτο τουτο κατεργασαμενον ἡμας Θεον, 5, 13, 2. 3. Vgl. auch noch die Worte: „Qui — die Gnostiker — quidem resurgent in carne, licct nolint", 1, 22, 1. Ebenso redet Justinus Martyr in den Fragmenten seiner Schrift Περι ἀναστασεως, deren Aechtheit jedoch nicht allgemein anerkannt ist, fast durchweg von der Auferstehung des Fleisches (φασιν οἱ τα χειρονα λεγοντες, μη εἰναι της σαρκος ἀναστασιν c. 2, Εἰ οὐν ἡ σαρξ ἀνισταται, και τοιαυτη ἀνισταται, ὁποια κλιθησεται c. 4, Νυν δε το δυνατην εἰναι την της σαρκος ἀναστασιν ἐπιδεικνυομεν c. 5, Εἰ δε κατα τους ἀπιστους οὐχ ευρισκεται ἀδυνατος ἡ ἀναστασις της σαρκος c. 6 u. s. w.). Endlich wird sie auch in dem sogenannten zweiten Briefe des Clemens Romanus, dessen Abfassung wahrscheinlich noch in das zweite Jahrhundert fällt, erwähnt (Και μη λεγετω τις ὑμων, ὁτι αὐτη ἡ σαρξ οὐ κρινεται, οὐδε ἀνισταται c. 9). — Man wird überhaupt sagen müssen, dass die ganze Art, wie die Kirchenlehrer von Clemens Romanus und Ignatius an bis auf Irenäus von der Auferstehung der Todten reden, verlange und voraussetze, dass sie „die Auferstehung des Fleisches" geglaubt und darum oft den Ausdruck selbst gebraucht haben.

255) „Per *carnis* etiam *resurrectionem*", „facta utriusque partis resuscitatione cum *carnis* restitutione", „Unum Deum novit (die römische Kirche in Uebereinstimmung mit den afrikanischen), creatorem universitatis, et Christum Jesum ex virgine Maria, filium creatoris, et *carnis resurrectionem*". Bekanntlich hat Tertullian der „resurrectio carnis" eine eigene Schrift gewidmet, worin er sie gegen die Gnostiker vertheidigt und erweist. Wenn der spätere Römer Novatian und Minutius Felix nur von der Auferstehung des Leibes reden („qui — Spiritus sanctus —, id agens in nobis, ad aeternitatem et ad resurrectionem immortalitatis corpora nostra produ-

tragen jedoch Bedenken dieser Annahme beizupflichten. Die römische Kirche hat im vierten Jahrhundert und bis zum Ende des fünften nach Ambrosius's und Rufins übereinstimmenden Zeugnissen (s. dieselben „Quellen“ B. II S. 80 u. 86) und nach den Documenten und Angaben, aus denen wir die Gestalt des römischen Symbols in diesem Zeitraum kennen lernen, an dem überkommenen Wortlaut desselben aufs Strengste festgehalten. Und insbesondere hat sie sich damals nicht, gleich der griechischen und einzelnen abendländischen, erlaubt, aus Rücksicht auf die Häretiker Veränderungen an ihm vorzunehmen. Wir sehen vielmehr, wie die entgegengesetzte Praxis der morgenländischen und aquilejensischen Kirche scharfen Tadel von Seiten eines Mannes erfuhr, der zwar nicht der römischen Kirche angehörte, aber doch zu ihr hinaufsah und als Repræsentant ihres Geistes und ihrer Denkweise angesehen werden kann, des Ambrosius (s. „Quellen“ B. II S. 51 ff. und 102 ff.). Sollte man nun in Rom vor dem vierten Jahrhundert in Bezug auf den Wortlaut des Symbols andere Grundsätze gehabt haben? Es ist dies nicht glaublich, denn die Grundsätze, die man dort hinsichtlich desselben im vierten und fünften hätte, waren im Wesen der römischen Kirche begründet. Auch würden wir, hätte diese Kirche im zweiten und dritten Jahrhundert in der in Rede stehenden Beziehung ähnlich gedacht und gehandelt, wie die orientalischen, oder auch nur wie die afrikanische und aquilejensische, im vierten und fünften in ihr sicher nicht die so ganz einfache, kurze und knappe, selbst solcher Bestandtheile, wie „*creatorem coeli et terrae*“ und „*vitam aeternam*“, entbehrende Symbolform antreffen, die uns daselbst in diesen beiden Jahrhunderten entgegentritt. Es würden sich dann gewiss im römischen Symbol bei Marcellus, Rufinus, Hieronymus und Leo noch andere Spuren von Ver-

cat“, „De trin. s. de reg. fid.“ c. 29, „exspectandum nobis quoque corporis ver est“, Oct. c. 34), so bedienen sie sich nur eines freieren Ausdrucks, der dasselbe besagen soll, wie die Auferstehung des Fleisches. — Uebrigens haben die abendländischen Taufbekenntnisse, anders als die morgenländischen, ausnahmslos den Ausdruck „*carnis resurrectionem*“. Nur in den der Glaubensregel des ersten Concils zu Toledo (um das Jahr 400) angehängten Anathematismen und im Athanasianum wird „corpus“ statt „caro“ in demselben Sinne, wie dieses, gebraucht („Si quis dixerit et crediderit, corpora humana non resurgere, anathema sit“, „Ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis“). Die Glaubensregel jenes Concils selber hat jedoch „*Resurrectionem* vero futuram credimus *carnis*.“

änderungen seiner ursprünglichen Form finden als bloss das eine σαρκος statt νεκρων. Ueberhaupt macht das altrömische Symbol des Zeitraums zwischen Julius I und Leo dem Grossen oder Gelasius I mit seiner alterthümlichen Strenge, seiner hohen Einfachheit und Kürze, seinem eminenten Lapidarstil den Eindruck wörtlich aus dem fernsten Alterthum abzustammen, so dass wir das, was Vigilius von Thapsus in seiner Schrift gegen Eutyches Lib. IV c. 1 von seinen Anfangsworten ausspricht: „Sed Romae, et antequam Nicaena synodus conveniret, a temporibus Apostolorum — ita fidelibus Symbolum traditur", auf das ganze ausdehnen dürfen, nur das wir das „a temporibus Apostolorum" in etwas anderem Sinne gebrauchen, als er es ohne Zweifel gebraucht hat.

Nach allem von S. 143 an Erörterten dürfen und müssen wir annehmen, dass das Symbol an der Gränzscheide der apostolischen und nachapostolischen Zeit nach Rom gekommen ist, wesentlich in derselben Gestalt, die es im altrömischen Symbol hat, und wohl aus Kleinasien, aus dem johanneischen Kreise, der seine Geburtsstätte gewesen sein dürfte.

I. 2. Ueber den griechischen Text des altrömischen Symbols im sogenannten Psalterium des Königs Aethelstan.

(Ob. S. 5.)

(Ueber den lateinischen Text des altrömischen Symbols im Codex Laudianus 35.)

Da wir die beiden Fragen, welcher Kirche der griechische Text des altrömischen Symbols im „Psalt. Aethelst." angehört hat, und ob er eine Uebersetzung des lateinischen Textes dieses Symbols oder umgekehrt dessen Original ist, schon in der vorstehenden Abhandlung über den mit ihm wesentlich identischen Text im Briefe des Marcellus beantwortet haben, so bleiben uns für die nachfolgende Abhandlung nur einige wenige Punkte zu erörtern übrig.

Gehen wir nun auf die Erörterung dieser Punkte ein.

I. Wir haben in der Abhandlung über den Text im Briefe des Marcellus wiederholt (ob. S. 99 Anm. 186, S. 103 und S. 121) auf die wesentliche Identität dieses Textes mit dem Texte im „Psalt. Aethelst." und ein Paar Mal (an den beiden ersteren Stellen) auch auf die wesent-

liche Identität beider mit dem lateinischen Texte im Cod. Laud. hingedeutet und vornehmlich aus jener den Schluss gezogen, dass der Text im „Psalt. Aethelst." der römischen Kirche angehört haben müsse, ohne dass wir jedoch dabei auf das Nähere eingegangen sind, in Bezug auf welches wir vielmehr auf gegenwärtige Abhandlung verwiesen haben (ob. S. 99 Anm. 186).

Wir müssen und wollen daher nun hier zuvörderst die Identität der drei genannten Texte darthun.

Zu diesem Behuf müssen wir jedoch zuvor den lateinischen Text im Cod. Laud. (nach Heurtlys Facsimile, a. a. O. zwischen p. 62 und 63) mittheilen und besprechen.

An den Nachweis der wesentlichen Identität der drei Texte wollen wir dann noch eine Besprechung der schon ob. S. 122—124 angeführten und berührten kleinen Differenzen knüpfen, die zwischen dem Text im Briefe des Marcellus und dem Text im „Psalt. Aethelst." (sowie zum Theil auch dem mit dem letzteren absolut identischen Text im Cod. Laud.) Statt finden.

1. Indem wir den lateinischen Text des altrömischen Symbols im Cod. Laud. geben, behalten wir nicht nur seine sprachlichen Eigenthümlichkeiten und Fehler, sondern auch, mit Ausnahme der Form seiner Uncialen, seine ganze äussere Gestalt bei:

CREDOINDMPA TREM
OMNIPOTEM
ETINXPOIHUFILIUMEIS
UNICUMDOMINUMNOS
TRUM QUINATUSEST
DESPUSCOETMARIAUIR
GINE QUISUBPONTIOPI
LATO.CRUCIFIXUSEST
ETSEPULTUS TERTIA
DIERESURREXI TAMOR
TUIS ASCENDITINCAELS
SEDETADDEXTERAPATRS
UNDEUENTURUSEST
IUDICAREUIUOSETMOR
TUOSE TINSPUSCOSCA
ECCLESIAREMISSIONE
PECCATORUM CARNIS
RESURRECTIONIS

Dieser Text steht am Ende des Codex Laudianus 35 in der bodlejanischen Bibliothek zu Oxford, nach einer schriftlichen Mittheilung Tischendorfs auf Blatt 227 letzte Seite.

Von dem Cod. Laud., der (auf 226 Blättern) die Apostelgeschichte (mit Ausnahme von 26, 29 *Παυλος* bis 28, 26 *πορευϑητι*) enthält und gewöhnlich als Cod. E Actuum bezeichnet wird, sagt Scrivener, A plain introduction to the criticism of the new Testament, Cambridge 1861 p. 128: „It is a Latin-Greek copy, with two columns on a page, the Latin version holding the post of honour on the *left*, and is written in very short *στίχοι*, consisting of from one to three words each —, the Latin words always standing opposite to the corresponding Greek[256]). This peculiar arrangement points decisively to the West of Europe, notwithstanding the abundance of Alexandrian forms has led some[257]) to refer it to Egypt.“ Die alexandrinischen Formen verlangen nicht Mehr, als dass der griechische Text unmittelbar oder auch nur mittelbar aus einer in Alexandrien verfertigten Handschrift stammt. Was das Alter des Codex anbetrifft, so nehmen Tischendorf, N. T. ed. VII Prolegg. p. CLXXVIII s. und Scrivener, a. a. O.[258]), an, dass er am Ende des sechsten Jahrhunderts geschrieben sei, während Wetstein ihn in das siebente, und Griesbach in das siebente oder achte setzt, und Hearne, der ihn 1715 abdrucken liess, von ihm sagt, er sei „annorum plus minusve mille“. Der lateinische Text ist nach dem griechischen gemacht und schliesst sich aufs Engste an denselben an[259]). Am Ende des Codex steht das griechische Edict eines von den byzantinischen „Duces Sardiniae“, die zwischen 534, wo Justinian nach Wieder-

256) S. die von Scrivener a. a. O. Plate IX n. 25 gegebene Probe.

257) Z. B. Hug, Einleit. in die Schriften des N. T.'s B. I S. 249, wo eine Anzahl alexandrinischer Formen angeführt wird.

258) „The very large, thick, rude uncials, without break in the words or accents, lead os up to the end of the sixth century as its date“. So auch Hug, a. d. in der vor. Anm. a. O., dessen Urtheil allerdings auf der falschen Annahme ruht, dass der Codex in Alexandrien geschrieben ist.

259) The Latin is not of Ieromes or the Vulgate version, but is made to corresponde closely with the Greek, even in its interpolations and raroust various readings. The contrary supposition that the Greek portion of this codex *Latinised*, or had been altered to coincide with the Latin (Wetsteins Ansicht), is inconsistent with the facts of the case“, Scriv. a. a. O.

eroberung Sardiniens den ersten anstellte, bis 749, wo die Griechen die Insel verloren, auf dieser herrschten (*Φλαβιος πανκρατιος συν ϑεω απο επαρχων δουξ σαρδινιας δηλα ποιω τα υποτεταγμενα. επειπερ ϑεοστυγεις και κρ...*). Hieraus erhellt, dass der Codex eine Zeit lang auf Sardinien gewesen sein muss. Da derselbe einerseits nicht vor dem Ende des sechsten Jahrhunderts geschrieben sein kann und andererseits schon gegen das Ende des Lebens Bedas († 735) in England gewesen ist, indem Beda ihn bei seinen nach 731 geschriebenen „Retractationes in Actus Apostolorum“ vor sich gehabt hat[260]), so hat er sich zwischen etwa 580 und 730 auf der genannten Insel befunden. Nach Scrivener, a. a. O., hat er wahrscheinlich zu den Büchern gehört, die Theodor von Canterbury (669—90) mit nach England gebracht hat[261]). Ist dies der Fall gewesen, oder auch hat Theodors Reisegefährte, der Abt des Klosters Hiridanum oder Niridanum unweit Neapel, Hadrian[262]), welcher ganz kurz nach dem Erzbischof in England eintraf und daselbst als sein Mitarbeiter wirkte († 707), den Codex dorthin gebracht, so liegt dessen Vorhandensein auf Sardinien zwischen ungefähr 580 und 668. Doch kann ihn auch der Angelsachse Biscop oder Benedict, Theodors und Hadrians Begleiter von Rom nach England und Führer daselbst, dann Aufseher des Klosters des heiligen Petrus zu Canterbury und später Stifter und Vorsteher der Klöster Wearmouth und Jarrow, der fünfmal nach Rom reiste und von seinen drei letzten Reisen eine Menge Bücher mit sich nach seiner Heimath führte[263]), dorthin gebracht haben. Und dafür, dass dies wirklich der Fall gewesen sei, lässt sich das Verhältniss anführen, in dem Beda, der zuerst in Wearmouth, wo Benedict die von ihm gesammelten Bücher aufstellte, und später in dem Nachbarkloster Jarrow lebte, studirte, lehrte und

260) S. Mill, Prolegg. N. T. § 1022—26, Wetstein, Prolegg. in Acta Apostt., N. T. T. II p. 450, und Woide, Notitia Cod. Alex. p. 156, und vgl. auch Tischendorf, a. a. O.

261) S. Cave, „Scriptt. ecclesiast. Hist. liter.“ unter Theodorus a. 668, ed. Genev. von 1693 p. 326.

262) Beda, „Hist. eccl. Angl.“ Lib. IV c. 1 und 2 und Lib. V c. 20.

263) Beda, „Vita sanctorum Abbatum Monasterii in Wiramutha et Girvum“ Lib. I (das Leben Biscops oder Benedicts), Opp. T. V p. 714—20 ed. Migne. Vgl. auch Bedas Homilie „In Natale sancti Benedicti Episcopi“ ebds. T. V p. 228.

schrieb, zu dem Codex gestanden hat. War es Benedict, der ihn nach England brachte, so kann er noch etwas länger, bis in die achtziger Jahre des siebenten Jahrhunderts, auf Sardinien gewesen sein, indem Benedicts drei letzte Reisen in die siebziger und achtziger Jahre dieses Jahrhunderts fielen[264]). Da er kaum unmittelbar von der abgelegenen Insel in die Hände Theodors oder Hadrians oder Benedicts gekommen sein kann, so scheint er, ehe einer von ihnen ihn dorthin brachte, von ihr nach einem oder mehr als einem andern Orte gekommen und daselbst eine Zeit lang gewesen sein zu müssen; und da sich die beiden zuerst genannten Männer, ehe sie nach England zogen, eine längere Zeit in Rom aufgehalten haben, wo Theodor vom Pabst Vitalian (657—72) zum Erzbischof von Canterbury ordinirt wurde[265]), und der zuletzt genannte seine Handschriften von Reisen nach Rom mitbrachte (allerdings nicht von hier allein, sondern auch von anderen Orten, z. B.

264) Genauer würde sich die Zeit, wo der Codex auf Sardinien war, bestimmen lassen, wüssten wir, wann Flavius Pancratius daselbst „Dux" war. Mir sind von den „Duces Sardiniae" nur die bekannt, die von Gregor I in seinen Briefen (Lib. I ep. 48 und 49), Lib. IV ep. 24 und Lib. XII ep. 18) erwähnt werden, Theodor, Zabarda und Eupator. Auch das Edict des Pancratius könnte uns vielleicht Aufschluss über die in Rede stehende Frage geben.

265) Beda, „Hist. eccl. Angl." Lib. IV c. 1: „Erat ipso tempore Romae monachus Hadriano notus, nomine Theodorus, natus Tharso Ciliciae, vir et seculari et divina literatura, et Graece instructus et Latine —. Hunc offerens Hadrianus pontifici, ut episcopus ordinaretur, obtinuit —. Qui diaconus ordinatus, quatuor exspectavit menses, donec illi coma cresceret, quo in coronam tonderi posset. — Qui ordinatus est a Vitaliano papa anno dominicae incarnationis 668, sub die septima Kalendarum Aprilium, Dominica. Et ita una cum Hadriano, sexto Kalendas Junias Britanniam missus est". — „Erat — in monasterio Hiridano (*Al.* Niridano), quod est non longe a Neapoli Campaniae, Abbas Hadrianus, vir natione Afer — Graecae pariter et Latinae linguae peritissimus. Hunc ad se accitum papa jussit episcopatu accepto Brittaniam venire. Qui indignum se tanto gradui respondens, ostendere se posse dixit alium —. Cumque monachum quendam de vicino virginum monasterio — pontifici offeret —. Et rursum Hadrianus ad suscipiendum episcopatum actus est; qui petens inducias, si forte alium ex tempore posset evenire". Nach Schröckh, Kirchengesch. XX, 146, hatte sich Theodor lange in Rom aufgehalten, nach Kurz, Kirchengesch. II, 1, 261 war er in Rom sesshaft, als er zum Erzbischof von Canterbury berufen ward. Allein es ist nicht sicher, dass Bedas Worte so viel aussagen.

südgallischen[266])), so dürfen wir vielleicht annehmen, dass Rom dieser Ort oder einer dieser Orte gewesen ist. Hiefür spricht auch der Umstand, dass wir im Codex das altrömische Symbol finden, wenn auch nicht mit Sicherheit, da dieses Symbol zu der Zeit, als das Symbol im Codex von irgend Jemanden auf das letzte Blatt desselben geschrieben wurde, auch anderswo als in Rom, in einer von ihm abhängigen Kirche, einer sardinischen oder einer andern italischen oder der angelsächsischen, in irgend welchem Gebrauche gestanden haben könnte. Wir finden ja dasselbe, wie das „Psalt. Aethelst." zeigt, sogar noch im neunten Jahrhundert in der angelsächsischen Kirche in Gebrauch, und zwar in seinem griechischen Texte[267]). Ist der Codex eine Zeit lang in Rom gewesen, so kann ihn Theodor oder Hadrian oder Benedict daselbst, wohin er von Sardinien gekommen war[268]), erworben, oder einer der beiden Ersteren auch dorthin gebracht haben[269]).

Von dem Symbol am Schlusse des Codex sagt Heurtly, a. a. O. p. 61: „It is written, as is the copy of the Acts to which it is appended, in uncial characters, though with darker ink and by another hand." Die Richtigkeit der letzten Bemerkung wird durch eine Vergleichung des Facsimile bei Heurtly mit der von Scrivener a. d. Anm. 256 a. O.

[266]) S. insbesondere die Worte: „Quod ubi duobus annis monasterium rexit, tertium de Britannia Romam iter arripiens, solita prosperitate complevit, librosque omnis divinae eruditionis non paucos vel placito pretio emptos, vel amicorum dono largitos retulit. Rediens autem, ubi Viennam pervenit, emptitios ibi (oder „sibi"), quos apud amicos commendaverat, recepit", a. Anm. 263 a. O. p. 716.

[267]) Doch ist es immerhin das Wahrscheinlichste, dass das Symbol i Rom selbst in den Codex hineingeschrieben worden ist, indem einerseits dasselbe mit dem altrömischen im „Psalt. Aethelst." absolut und mit dem altrömischen bei Marcellus wesentlich übereinstimmt, was kaum der Fall sein würde, hätte es einer sardinischen oder einer anderen italischen Kirche angehört (selbst die mit dem altrömischen verwandtesten italischen Symbole, wie das turinsche, weichen in einzelnen Punkten von ihm ab), und indem andererseits der Codex das Symbol aller Wahrscheinlichkeit nach schon enthielt, als er nach England kam (s. unt. S. 167).

[268]) Sardinien und Rom waren einander benachbart, beide standen am Schlusse des sechsten Jahrhunderts unter byzantinischer Herrschaft, und jenes gehörte zu den suburbicarischen Provinzen (s. Gieseler, Kirchengesch. I, 2, 194 f., und Wiltsch, Handb. der kirchl. Geogr. und Statist. I, 75).

[269]) Hadrian von Campanien.

gegebenen Probe bestätigt[270]); wie denn auch die Stellung des Symbols auf der zweiten Seite des letzten Blattes des Codex, analoge Fälle[271]) und die Natur der Sache überhaupt[272]) schon von vornherein erwarten lassen, dass es von einem Andern herrühren werde, als der eigentliche Inhalt des Codex. — Was den Zeitpunkt anbetrifft, in dem es dem Codex beigeschrieben wurde, so werden wir kaum irren, wenn wir ihn im sieben ten Jahrhundert suchen; und zwar möchte er eher dessen erster als dessen zweiter Hälfte angehören. Heurtly drückt sein Urtheil über denselben in den Worten aus: „Both (the copy of the Acts und the Creed) however, as far as the handwriting is concerned, appear to belong to the same age". „In the absence of any surer clue than is afforded by the text itself, I shall venture to adopt the earliest of the above-mentioned dates (die von Hearne, Griesbach und Wetstein angegebenen; s. ob. S. 163), and assign the Creed to the beginning of the seventh century" (a. a. O. S. 61 s.).

Usher bezeichnet, a. a. O. p. 8, den Schreiber des Symboltextes im Cod. Laud. als „Latini sermonis imperitum"; Walch, a. a. O. p. 60, redet von seinen „vitiis cujusvis oculorum usu manifestis", und Hahn, a. a. O. S. 6 f., von den seiner Unwissenheit zuzuschreibenden Sprachfehlern; endlich Heurtly sagt, a. a. O. S. 61 s.: „The scribe who wrote it, judging from its Latinity, was evidently but imperfectly acquainted with Latin. He would seem to have written from memory a form which he had learnt inaccuratly in a language not his own. I give it as it may be presumed it would have stood, if his memory had been truer to the original." Ich kann diesen Urtheilen nicht ganz beistimmen. Nicht alle sprachlichen Eigenthümlichkeiten des Textes rühren von der individuellen Unwissenheit des Schreibers her, und von einzelnen ist es

270) Die Schrift, mit der das Symbol geschrieben ist, erscheint als etwas roher als die des lateinischen Textes der Apostelgeschichte.

271) So steht auf dem vorletzten Blatte des Reichenauer (Carlsruher) Cod. CXCV Saec. VIII, der Augustinisches und Pseudoaugustinisches samt einigen kirchlichen Hymnen und „alia nonnulla liturgica" enthält, der schon ob. S. 105 Anm. 189 erwähnte Text des späteren römischen Symbols von der Hand eines von dem Schreiber oder den Schreibern des Codex verschiedenen irischen Mönchs ganz für sich allein.

272) Wie soll der Schreiber des lateinisch-griechischen Textes der Apostelgeschichte darauf gefallen sein, seiner Arbeit ein Exemplar des Symbols beizuschreiben?

zum Wenigsten zweifelhaft, ob sie in dieser ihren Grund haben. — Das „*ascendit in caelis*" gehört dem Vulgärlatein an, in welchem „in" nach Verben der Bewegung nicht selten mit dem Ablativ verbunden wird und überhaupt sehr häufig auf die Frage „wohin?" diesen Casus und umgekehrt auf die Frage „wo?" den Accusativ zu sich nimmt[273]). Wir finden „*ascenditin caelis*" und „in caelis ascensio" in dem Glaubensbekenntnisse des Auxentius von Mailand und des Germinius von Sirmium, in dem Symbole im pseudoaugustinischen „Sermo 244. De Symbolo et bonis moribus" (höchst wahrscheinlich von Caesarius von Arelate), in der Auslegung des ersten Symbols im „Sacram. Gall." und in den „Interrogationes de fide" daselbst, endlich in dem altirischen Symbol im „Antiphonarium Benchorense"[274]). Usher und Heurtly hätten daher in ihren Texten des Symbols im Cod. Laud. „*coelis*" nicht in „*coelos*" verändern sollen. — Uebergänge vom Ablativ zum Accusativ und umgekehrt vom Accusativ zum Ablativ nach „*Credo in*", wie der in: „*Et in Christo Jesu, Filium ejus unicum, Dominum nostrum*" begegnen uns auch sonst in Handschriften aus dem früheren Mittelalter, z. B. in dem Cod. Palat. 493 auf der Vatic., der das „Missale Gallicanum vetus" enthält: „*Credo in Deo Patrem*", und in Cod. 58 der historischen Academie zu Madrid, der ein mozarabisches Manual enthält: „*Et in Spiritum sancto?*" Sie sind dadurch hervorgerufen, dass man ganz daran gewöhnt war, „credere in" sowohl mit dem Accusativ als auch mit dem Ablativ zu verbinden. Dies hatte zur Folge, dass man im Symbol häufig die eine Construction auf die andere folgen liess, und zwar zunächst beim Uebergang von einem Artikel zum anderen, sodann auch beim Uebergang von einem Gliede eines Artikels zum andern und schliesslich sogar innerhalb eines und desselben Gliedes. So lautet in den von A. Mai in seiner „Scriptt. vett. nov. Coll." T. III p. 208 ss. aus zwei Codd. rescr. herausgegebenen

273) S. Rönsch, Itala und Vulgata S. 406 f. und 410—12, und vgl. auch Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 134 f. und Handbuch zur Vulgata S. 206 f., Hagen, Sprachliche Erörterungen zur Vulgata S. 15 ff., und Mohne, Lat. und griech. Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert S. 47.

274) S. „Quellen" II, 284—86 und 302 f. Vgl. auch noch das „receptum in coelis" und das „in coelo (al. in coelos) resumptum" in Tertullians Relationen der Glaubensregel in „De virgg. vel." 1 und „Adv. Prax." 2.

„Sermonum Arianorum fragmenta antiquissima“ (vom Ende des vierten Jahrhunderts) die erste Glaubensfrage: „*Credis in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae?*“ die unmittelbar auf sie folgende zweite dagegen: „*Et in Jesu Christo Filio ejus?*“ (Fragm. VIII, a. a. O. p. 222). So lautet in unserem Symboltext selbst der erste Artikel: „*Credo in Deum Patrem* —“ und der zweite: „*Et in — Filium ejus unicum* —“, der dritte dagegen: „*Et in Spiritu sancto, sancta ecclesia, remissione peccatorum* —. So heisst es in dem zweiten Symbol im „Miss. Gall. vet.“ im Cod. Palat. 493: „*Credo in Deum Patrem omnipotentem* —. *Et in Jesum Christum* —, *Credo in sancto Spiritu, sancta ecclesia catholica, sanctorum communionem, abremissione peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam*“. So heisst es endlich an den beiden oben angeführten Stellen: „*Credo in Deo Patrem*“ und: „*Et in Spiritum sancto?*“ und in unserem Symboltext: „*Et in Christo Jesu Filium* —“. Zu der letzten ganz barbarischen Art zu reden trug allerdings auch der allgemeine Umstand bei, dass dem früheren Mittelalter das Bewusstsein von dem Unterschied der Casus fast ganz abhanden gekommen war. — In „*sedet ad dextera Patris*“ könnte der Abschreiber es unterlassen haben, das Abkürzungszeichen über *a* zu setzen (vgl. das „*sanctā ecclesia catholicā*“ im ersten Symbol im „Miss. Gall. vet.“ im Cod. Palat. 493[275]). Möglich doch auch, dass „*ad*“ mit dem Ablativ der barbarischen Sprache seiner Zeit angehört (vgl. die zwei Beispiele von „*ad*“ mit dem Ablativ aus Cod. Cantabr. der Itala [Saec. VI] und Pirminius's Schrift „De libris canonicis“ [Saec. VIII] bei Rönsch, It. u. Vulg. S. 442). Oder sollte er es gar als „acc. plur. neutr.“ gedacht haben (vgl. das „a, in dextris“, nach *ἐκ δεξιῶν, ἐν δεξιοῖς*, in der It. und Vulg.; doch kommt „ad dextra“ oder „dextera“ sonst nirgends vor). — „*Omnipotem*“ kann kaum dadurch entstanden sein, dass der Abschreiber es unterliess, das Abkürzungszeichen über das Wort zu setzen, indem er keinen Grund zur Abkürzung hatte, da ihm die Zeile Raum genug für das volle

[275]) Auch das „*abremissione peccatorum*“ im zweiten Symbol im „Miss. Gall. vet.“ im Cod. Palat. 493 möchte dadurch entstanden sein, dass der Schreiber es unterliess über „*ne*“ das Zeichen der Abkürzung zu setzen, indem sowohl das vorangehende als auch die beiden nachfolgenden Glieder im Accusativ stehen.

Wort darbot, und indem „omnipotentem", meines Wissens, sonst anders verkürzt wird (in „omnipotententē und „om̄p"). Es könnte möglicherweise auf ein (allerdings sonst nicht vorkommendes) der „lingua plebeja" angehöriges „omnipos" (vgl. „compos" und „impos" neben „compotens" und „impotens) oder auch „omnipotis" zurückgehen, ist aber wohl einfach für eine barbarische erleichternde Verkürzung des etwas schwer auszusprechenden „omnipotentem" zu halten. — Endlich „*resurrectionis*" ist durch Assimilation an das vorangehende „*carnis*" entstanden (vgl. „*creatori coeli et terrae*" st. „*creatorem c. e. t.*" in dem zweiten Symbol im „Miss. Gall. vet." im Cod. Palat. 493 und Aehnliches in anderen Handschriften)[276].

2. Indem wir nun die Identität theils aller drei Symboltexte, des im Briefe des Marcellus, des im „Psalt. Aethelst." und des im Cod. Laud., theils allein des ersten und zweiten nachweisen, thun wir dies

[276]) In Betreff der äusseren Gestalt des Symboltextes im Cod. Laud. ist Folgendes zu bemerken. Er ist im Ganzen „continua serie", ohne Wortabtheilung geschrieben, und mehrmals schloss der Schreiber eine Zeile mitten in einem Worte („*nos trum, uir gine, pi lato, mor tuis, mor tuos*"). Hie und da finden wir jedoch einen grösseren oder kleineren Zwischenraum zwischen den Wörtern (so sicher zwischen „*sepultus*" und „*tertia*" und „*peccatorum*" und „*carnis*"), allerdings bisweilen auch mitten in einem Worte, wie in „*pa trem*" (hier wohl um die erste Zeile voll zu machen und die folgende für das ganze Wort „*omnipotem*" aufzubewahren). Ausserdem hat der Schreiber den ersten und zweiten Artikel dadurch von einander getrennt, dass er nur das Wort „*omnipotem*" auf die zweite Zeile gesetzt hat (wobei er dasselbe um mit ihm etwas mehr als die Hälfte dieser Zeile zu füllen um einen Buchstaben einrückte). Und ebenso hat er da, wo „*est*" gegen das Ende einer Zeile zu stehen kam, was immer der Fall war, diese nicht vollendet und dadurch das Wort von dem folgenden Worte geschieden und auch sonst die Zeilen meist mit vollständigen Wörtern („*patrem, eius, tertia, caelis, patris, sancta, remissione, carnis*") geschlossen und dadurch ebenfalls Trennung dieser Wörter von den folgenden bewirkt. Fast scheint es, als habe er die Glieder des zweiten und dritten Artikels und zum Theil auch einzelne Theile derselben theils durch grössere oder kleinere Zwischenräume, theils dadurch, dass er das letzte Wort derselben an das Ende einer Zeile setzte, von einander scheiden wollen. Dagegen hat er, sonderbarer Weise, den dritten Artikel auch nicht durch den kleinsten Zwischenraum von dem zweiten geschieden. Interpunktion fehlt seinem Texte gänzlich, denn der Punkt nach „*lato*" verdankt wohl nur dem Zufall seine Entstehung, da der Verfasser die Wörter sonst niemals durch Punkte trennt, und da nach „*Pilato*" keinerlei Sinnabschnitt eintritt. Selbst am Schlusse des ganzen Textes mangelt jedes Zeichen.

in der Weise, dass wir zuvörderst diejenigen Punkte in denselben, aus denen sie sich vornehmlich ergiebt, in tabellarischer Uebersicht zusammenstellen, und sodann sowohl diese Punkte als auch einige andere in Bezug auf den in Rede stehenden Gegenstand mehr oder weniger untergeordnete einer kurzen Besprechung unterziehen.

Marcellus.	Psalt. Aethelst.	Cod. Laud.
Χριστον Ἰησουν	*Χριστον Ἰησουν*	*Christo Jesu*
τον — σταυρωθεντα	*τον — σταυρωθεντα*	*qui — crucifixus est*
ἐπι Ποντιου Πιλατου	*ἐπι Ποντιου Πιλατου*	*sub Pontio Pilato cru-*
σταυρωθεντα	*σταυρωθεντα*	*cifixus est*
ἀναβαντα	*ἀναβαντα*	
καθημενον ἐν δεξιᾳ	*καθημενον ἐν δεξιᾳ*	
ὁθεν	*ὁθεν*	*unde*
ἐρχεται	*ἐρχεται*	*venturus est*

In allen drei Texten steht *Χριστος*, „*Christus*" vor *Ἰησους*, „Jesus", eine Wortstellung, die uns auch noch in vier anderen Quellen zu unserer Kenntniss des Wortlautes des altrömischen Symbols begegnet[277]), weshalb sie sich in diesem Symbol vorgefunden haben muss, sonst aber (auf dem Symbolgebiete) nur noch in dem ravennatischen und altaquilejensischen Symbol vorkommt[278]), zwei italischen Symbolen, die übrigens auf das altrömische zurückgehen, und von denen das erstere fast ganz mit ihm übereinstimmt[279]). — Sowohl in dem marcellischen Text als auch in dem Text im „Psalt. Aethelst." wird das *τον*, was dem zweiten Gliede des zweiten Artikels vorangeht (*τον γεννηθεντα* —) vor dem dritten wiederholt (*τον ἐπι Π. Π. σταυρωθεντα* —). Und

[277]) S. ob. S. 61 f. Text und Anm. 120 und 121 (vgl. doch auch noch Anm. 122) und S. 15 Text.

[278]) S. ob. S. 61 Anm. 107 und 109.

[279]) Die einzigen (sicheren) Differenzen zwischen dem altrömischen und dem ravennatischen Symbol sind, dass das erstere im zweiten Gliede des zweiten Artikels „*et Maria virgine*", das letztere dagegen „*ex Maria virgine*" hat, dass in jenem das Schlussglied des zweiten Artikels mit „*unde*", in diesem dagegen mit „*inde*" beginnt, und dass endlich jenes mit der „resurrectio carnis" schliesst, während dieses zu ihr noch die „vita aeterna" hinzufügt.

ebenso finden wir in dem Text im Cod. Laud. das „*qui*“, welches dem *τον* entspricht und der lateinische Ausdruck desselben ist[280]), vor beiden Gliedern („*qui natus est* —, *qui sub P. P. crucifixus est* —). Dieses doppelte *τον* oder „*qui*“ ist auf dem Gebiete sowohl der orientalischen als auch der occidentalischen Symbole eine ziemlich seltene Erscheinung. Auf jenem finden wir es eigentlich nur in zwei Symbolen, dem Lucian des Märtyrers, das auch das zweite antiochenische Synodalsymbol ist (*τον ἐπ ἐσχατων των ἡμερων κατελθοντα ἀνωθεν και γεννηθεντα ἐκ παρθενου —· τον παθοντα ὑπερ ἡμων* —[281]) und in dem vierten antiochenischen Synodalsymbol, das in der *Ἐκθεσ. μακροστ.* und in dem uns bloss in lateinischen Uebersetzungen erhaltenen philippopolitanischen Synodalsymbol nur wiederholt ist (*τον ἐπ᾽ ἐσχατων των ἡμερων δι ἡμας ἐνανθρωπησαντα και γεννηθεντα ἐκ της ἁγιας παρθενου, τον σταυρωθεντα και ἀποθανοντα και ταφεντα*, „et qui in novissimis diebus propter nos incarnatus est, natus ex sancta virgine, qui crucifixus et mortuus et sepultus“[282]). Auf dem Gebiete der occidentalischen Symbole begegnet es uns ausser in unseren drei Texten nur noch in dem turinschen

280) Wir finden es deshalb in den lateinischen Uebersetzungen griechischer Symbole, z. B. in denen des Nicaenums und des Nicaeno-Constantinopolitanums. Umgekehrt wird das „*qui*“ lateinischer Symbole in griechischen Uebersetzungen durch *τον* ausgedrückt, z. B. in der griechischen Uebersetzung der drei ersten Glieder des altrömischen Symbols in der „Epistola dogmatica“ Leos des Grossen (*τον τεχθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου*) und in mehreren griechischen Uebersetzungen des späteren römischen Symbols (s. ob. S. 11 f. 24 und 25; auch die im Cod. Ambros. hat *τον συλληφθεντα*).

281) In diesem Symbol ist übrigens das zweite Glied des zweiten Artikels so lang und so gestaltet, dass *τον* vor dem dritten fast nothwendig wiederholt werden musste. Nach den ob. im Texte citirten Anfangsworten jenes Gliedes folgen nämlich noch die Worte: *κατα τας γραφας, και ἀνθρωπον γενομενον, μεσιτην θεου και ἀνθρωπων, ἀποστολον τε της πιστεως ἡμων, και ἀρχηγον ζωης, ὡς φησι· ὁτι καταβεβηκα ἐκ του οὐρανου, οὐχ ἱνα ποιω το θελημα το ἐμον, ἀλλα το θελημα του πεμψαντος με.*

282) So in der Uebersetzung des Hilarius von Poitiers im „Liber de synodis“. Die in der „Epistola synodalis“ des philippopolitanischen Concils in Hilarius's „Ex op. hist. Fragmm.“, Fragm. III, hat „qui in novissimis temporibus pro nobis induerit hominem et natus sit de sancta virgine Maria, et crucifixus“ etc. (Hil. Opp. T. II p. 675 ed. Mig.), und die in der „Vetus interpretatio latina canonum Nicaenorum“

Symbol in Maximus von Turins „Homilia de Symbolo", das mit dem altrömischen Symbole so gut wie identisch ist[283]) und auf dasselbe zurückgeht, in dem ravennatischen Symbol, das in gleichem Verhältniss zum altrömischen steht und, wie schon oben gesagt und Anm. 278 gezeigt, fast ganz mit ihm übereinstimmt, in dem Symbol der Kirche, welcher die „Quellen" B. II S. 132 ff. herausgegebene „Exhortatio S. Ambrosii episcopi ad neophytos de Symbolo" angehört[284]), und endlich wohl auch in dem Symbol, das in der „Enarratio Pseudo-Athanasiana in Symbolum" ausgelegt wird[285]). Die Wiederholung des *τον* oder „*qui*" vor dem dritten Gliede des zweiten Artikels ist übrigens nicht, wie man wohl glauben könnte, eine bedeutungslose Sache, sondern vielmehr eine bedeutungsvolle und ein feiner Zug in den Symbolen, in denen sie sich findet. Das zweite Glied des Artikels wird nämlich durch sie von dem dritten und allen den folgenden losgelöst, und das was es aussagt, die Geburt des Sohnes Gottes vom heiligen Geist und der Jungfrau Maria oder seine Menschwerdung, als ein Factum hingestellt, das nicht in eine Reihe mit den folgenden gehört, sondern ihnen zu Grunde liegt, oder das Grundfactum bildet, auf dem sie ruhen. Der

etc. (Leonis Opp. T. III p. 865 ed. Mig.) hat: „qui novissimis temporibus propter nos homo factus est et creatus ex sancta virgine, crucifixus" etc.

283) Die einzige sichere Differenz zwischen beiden besteht darin, dass im altrömischen das letzte Glied des zweiten Artikels mit „*unde*", im turinschen dagegen mit „*inde*" beginnt. Denn ob das zweite Glied des zweiten Artikels in diesem Symbol „*qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine*" oder, wie im altrömischen, „*qui n. e. d. Sp. s. et M. v.*" lautete, ist zweifelhaft. Bruno Brunus hat in seiner Ausgabe der Werke des Maximus von Turin „*ex*", in zwei Reichenauer (Carlsruher) Handschriften, Cod. XIV Saec. IX und Cod. XVIII Saec. X, und in zwei Handschriften der Nationalbibliothek zu Paris, Codd. lat. 3783 und 3802, Saec. circ. XII, findet sich dagegen „*et*". Dieselben Codd. und Cod. Vat. 6452 haben auch, wie das altrömische Symbol, „*venturus est*" statt des von Brunus aufgenommenen „*venturus*".

284) Dieses Symbol entfernt sich stærker von dem altrömischen als das ravennatische. Denn es hat im ersten Artikel den Zusatz „*saeculorum omnium et creaturarum regem et conditorem*", im zweiten, dritten, sechsten und siebenten Gliede des zweiten Artikels „*et ex Maria virgine*", „*crucifixus et sepultus*" (statt „*c. est e. s.*"), „*sedet ad dexteram Dei Patris*" und „*inde venturus est*" und im zweiten Gliede des dritten Artikels „*et sanctam ecclesiam catholicam*". Gleichwohl werden wir kaum irren, wenn wir annehmen, dass es ebenfalls auf das altrömische zurückgehe.

285) Vgl. ob. S. 90 Anm. 171.

zweite Artikel wird durch das doppelte *τον* oder „*qui*" vor seinem zweiten und dritten Gliede in drei Theile getheilt, von denen der erste den Gottessohn, das persönliche Glaubensobject des Artikels (erstesGlied), der zweite seine Menschwerdung, die ihn zum Gottmenschen macht (zweites Glied), und der dritte des menschgewordenen Gottessohnes oder des Gottmenschen Geschichte (vergangene Begegnisse, Geschicke und Thaten (drittes, viertes und fünftes Glied), gegenwärtige Stellung (sechstes Glied) und zukünftige That (siebentes Glied) zu seinem Gegenstande hat. Das Verhältniss des Inhalts des zweiten Gliedes des zweiten Artikels zu dem der übrigen Glieder desselben ist in allen den Symbolen, in denen das *τον* oder „*qui*" vor dem dritten Gliede nicht wiederholt ist, verwischt, und der Artikel zerfällt in diesen Symbolen nur in zwei Theile (Glied 1 und Glied 2—7)[286]. — In allen drei Texten, dem Marcells, dem im „Psalt. Aethelst." und dem im Cod. Laud., steht im dritten Gliede des zweiten Artikels die Zeitbestimmung *επι Ποντιου Πιλατου*, „*sub Pontio Pilato*" vor dem Verbum *σταυρωθεντα*, „*crucifixus est*". Diese Wortstellung finden wir sonst nur noch in Gregors des Grossen Glaubensbekenntniss und in einer Anzahl abendländischer Taufsymbole, von denen die meisten mit dem altrömischen wesentlich identisch oder doch sehr verwandt sind und sicher auf dasselbe zurückgehen, nämlich in dem „Quellen" II, 134 edirten, in dem in Ambrosius's „Explanatio Symboli ad initiandos" ausgelegten mailändischen, in dem, auf welches im „Tractatus de Trinitate alias in Symbolum Apostolorum", der demselben Kirchenlehrer zugeschrieben wird, Bezug genommen ist[287], in dem turinschen, in dem ravennatischen, in dem von de Rubeis in seiner Schrift „Dissertationes duae" etc. mitgetheilten forojuliensischen und in dem in der „Enarratio Pseudo-Atha-

[286]) Von ähnlicher Bedeutung, wie die Wiederholung des *τον* oder „*qui*" vor dem dritten Gliede des zweiten Artikels in den oben im Texte angeführten Symbolen, ist die Gestalt, die das zweite Glied und die folgenden Glieder desselben Artikels im Symbol in der mozarabischen Liturgie haben: „*natum de Spiritu sancto ex utero Mariae virginis; passus sub Pontio Pilato, crucifixus et sepultus, tertia die resurrexit vivus a mortuis*" etc.

[287]) C. 12 dieser Schrift ist der Ort, wo die ob. S. 77 Anm. 145 angeführten Worte „qui filius Dei et virginis, homo Christus Jesus, pro nostra salute *sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus*" angetroffen werden.

nasiana in Symbolum“ erklärten[288]). — In beiden griechischen Texten, dem marcellischen und dem im „Psalt. Aethelst.“, lautet das Glied von der Himmelfahrt *ἀναβαντα εἰς τους οὐρανους*, ein Wortlaut, den wir, wie schon ob. S. 81 und 122 gesagt, sonst in keinem von den vielen griechischen Texten des jüngeren römischen Symbols finden, und mit dem auf dem Gebiete der morgenländischen Symbole allein das *ἀνεβη τε εἰς οὐρανους* (oder *τους οὐρανους*) im Glaubensbekenntniss Basilius des Grossen, das *Ὁμολογουμεν την εἰς οὐρανον ἀναβασιν* in dem ersten, trinitarischen und christologischen Bekenntniss in der Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen Schrift *Ἡ κατα μερος πιστις* und einiges Andere, Aehnliche einigermaassen verglichen werden kann (s. ob. S. 79 Anm. 148). In dem lateinischen Text des Cod. Laud. finden wir das dem *ἀναβαντα* entsprechende „*ascendit*“, was allerdings in den lateinischen Symbolen das gewöhnliche Wort ist (s. ob. S. 80). — Ebenso finden wir in beiden griechischen Texten, dem Marcells und dem im „Psalt. Aethelst.“, im Gliede vom Sitzen zur Rechten *καθημενον ἐν δεξιᾳ του πατρος*, was ebenfalls keiner von den griechischen Texten des späteren römischen Symbols hat[289]), und was uns auch auf dem Gebiete der morgenländischen Symbole nirgends begegnet[290]). — Alle drei Texte, der marcellische, der im „Psalt. Aethelst.“ und der im Cod. Laud., leiten das Schlussglied des zweiten Artikels mit dem relativischen *ὅθεν*, „*unde*“ ein. Wir finden dieses *ὅθεν*, „*unde*“ sonst nur noch im Glaubensbekenntniss Basilius des Grossen, in dem griechischen Text des späteren römischen Symbols im Cod. Bint., in dem Glaubensbekenntniss Gregors des Grossen („*Unde venturus est judicare*“ etc.), in den von Facundus von Hermiane in occidentalisirter Gestalt ange-

288) S. ob. S. 77 Anm. 145, wo auch noch eine Stelle aus Augustins Schrift „De fide et Symbolo“ angeführt ist, an der „*sub Pontio Pilato*“ ebenfalls dem Verbum vorangeht.

289) Der im Cod. Vatic. hat zwar *καθημενον*, aber nicht *ἐν δεξιᾳ*, sondern *ἐκ δεξιων* (s. ob. S. 25).

290) Am Meisten verwandt ist noch das *και καθηται ἐν δεξιᾳ του πατρος* im Glaubensbekenntniss Basilius des Grossen, das *καθημενος ἐκ δεξιων του πατρος* in der Athanasius beigelegten Schrift *περι της σαρκωσεως του θεου λογου* (s. „Quellen“ I, 154) und das *καθημενος ἐν δεξιᾳ της μεγαλωσυνης* in Alexander von Alexandriens Brief an Alexander von Constantinopel.

führten zwei ersten Artikeln des Nicaeno-Constantinopolitanums, in der lateinischen Uebersetzung desselben Symbols in den Acten des chalcedonensischen Concils, Act. V., im Cod. Vat. und in einem Paar lateinischen Uebersetzungen des Nicänums, nämlich der im „Cod. Canonn. eccl. Afr.“ und der in der „Prisca Canonn. translat.“ in den Werken Leos des Grossen T. III p. 495 ed. Ball. (s. ob. S. 85 Anm. 165 und 166). — Beide griechische Texte, der marcellische und der im „Psalt. Aethelst.“, haben in demselben Gliede das Tempus finitum des Präsens ἐρχεται, und der lateinische im Cod. Laud. hat in ihm das ganz entsprechende Tempus finitum des Futurum periphrasticum „*venturus est*“[291]). Jenes ἐρχεται begegnet uns in keinem einzigen von den griechischen Texten des späteren römischen Symbols (s. ob. S. 123) und auf dem Gebiete der orientalischen Symbole allein in dem Glaubensbekenntniss Basilius des Grossen (s. ob. S. 81—83).

Von den in der ob. S. 171 gegebenen tabellarischen Uebersicht nicht angeführten, weil mehr oder weniger untergeordneten, Punkten, in Betreff derer die drei in Rede stehenden Symboltexte oder die beiden griechischen von ihnen übereinstimmen, verdienen folgende erwähnt und mit einem Paar Worten berührt zu werden.

Alle drei Texte gehören zu den allerdings zahlreichen Symboltexten, die vom zweiten zum dritten Artikel einfach durch die Conjunction και, „*et*“ übergehen[291]), und nicht zu den ebenfalls zahlreichen, die wegen der Länge jenes Artikels vor diesem das „Verbum credendi“, mit oder ohne hinzugefügtem και (δε και, ὁμοιως και), „*et*“ wieder-

[291]) Das griechische Präsens ἐρχεται drückt nämlich aus, dass das Kommen des menschgewordenen Sohnes Gottes, Jesus Christus, von Gott fest beschlossen und unabänderlich festgesetzt ist und daher sicher eintreten wird (s. Winer, Gramm. des neutest. Sprachidioms, Aufl. 5 S. 307), und ebendasselbe gilt von dem lateinischen Futurum periphrasticum „*venturus est*“. Die Griechischen Uebersetzungen des späteren römischen Symbols, mit Ausnahme der im Cod. Sangall. und Cantabrig., die ἐρχομενον, und der im Cod. Bint., die μελλει ἐρχεσθαι hat, was ungefähr dasselbe aussagt, wie das Präsens ἐρχεται, ἐρχομενον (s. Matth. 11, 14), geben das „*venturus est*“ ihres Originals nicht ganz richtig wieder und verwischen die Nüance im Gedanken, die in dessen Futurum periphrasticum liegt, indem sie es durch Futura (ἐλευσεται, ἐλευσομενον, ἡξοντα) ausdrücken.

[292]) S. dieselben „Theolog. Tidsskr.“ B. VII S. 558 f. ältere Reihe.

holen[293]). — Beide griechischen Texte haben im zweiten Gliede des zweiten Artikels *τον γεννηθεντα*[294]) *ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου*, und der lateinische Text im Cod. Laud. hat das entsprechende „*qui natus est de*[295]) *Spiritu sancto et Maria virgine*". Jenes begegnet uns auf dem Gebiete der orientalischen Symbole nur noch im Nicaenum und im Constantinopolitanum III[296]), und dieses auf dem der occidentalischen nur noch in der „Epistola dogmatica" Leos des Grossen c. 2, wo jedoch ein Theil der Handschriften „*ex*" hat, was sich auch in Leos „Sermo" LXII (al. LX) und beim jüngeren Arnobius findet (s. ob. S. 65 Anm. 117 und S. 109 Anm. 194), während Vigilius von Thapsus „*et*" gebraucht (s. die zuletzt angef. St.), ferner in der „Hom. de Symb." des Maximus von Turin in einigen Handschriften (s. ob. S. 173 Anm. 283), in Augustins „Sermm." 212, 214, 51 n. 18 und „De

293) S. dieselben ebds. S. 559 f. Vor beiden Artikeln wird das „Verbum credendi" (mit *και*, *δε και*, „*et*", einmal vor dem dritten Artikel auch ohne „*et*") nur in wenigen Symbolen wiederholt. S. ebds. S. 560 f.

294) Nicht *τεχθεντα*, wie die griechische Uebersetzung der „Epistola dogmatica" Leos des Grossen an Flavian, der griechische Text des apostolischen Symbols im Cod. Barber. (zum Theil; s. ob. S. 27) und das Glaubensbekenntniss angeblich einer antiochenischen Synode gegen Paulus von Samosata (s. Hahn, a. a. O. S. 129 f.).

295) „*De*" von der Herkunft, dem Ursprung, dem Urheber, der Ursache, entsprechend dem griechischen *ἐκ*, mit dem es daher die griechische Uebersetzung der „Epist. dogm." Leos des Grossen und die griechischen Uebersetzungen des späteren römischen Symbols wiedergeben. Umgekehrt geben It. und Vulg. *ἐκ* öfter durch „*de*" wieder, z. B. in dem *ἐκ πνευματος ἁγιου* in Matth. 1, 18. 20 („*de Spiritu sancto*"), und dasselbe thun einzelne lateinische Uebersetzer griechischer Symbole, z. B. des Nicaeno-Constantinopolitanums und Philippopolitanums (s. Hahn, a. a. O. S. 114 Anm. 14 und S. 158 f. Anm. 9). Auch Rufins „de Virgine natum" in seiner Uebersetzung von Origenes's Relation der Glaubensregel in dessen Commentar zum Briefe an Titus (Tit. 3, 10) geht ohne Zweifel auf *ἐκ παρθενου γεννηθεντα* zurück.

296) Mehr oder weniger Aehnliches haben jedoch das Constantinopolitanum von 360 (*γεννηθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου ἐκ Μαριας της παρθενου*; Nicephorus Hist. eccl. IX, 44: *και Μ.*), das cyprische Symbol bei Epiphanius und das Nicaeno-Constantinopolitanum (*σαρκωθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου*), Cyrillus von Jerusalem in Katech. XII n. 3 (*ἐκ παρθενου και πνευματος ἁγιου ἐνανθρωπησαντα*) und IV n. 9 (*γεννηθεις ἐξ ἁγιας παρθενου και ἁγιου πνευματος*) und Origenes in der Glaubensregel in „De principp." Lib. I Praef. § 4 ss. („quod — corpus — natum ex Virgine et Spiritu sancto est").

Symb. ad Catech." (s. Hahn, a. a. O. S. 14 Anm. 2), in dem spanischen Symbol bei Ildefonsus („Quellen" II, 290 Anm. 2), und bei Etherius und Beatus und wahrscheinlich auch in den beiden Chrysostomus zugeschriebenen Homilien über das Symbol („Quellen" II, 240, Anm. 92). — Die griechischen Texte haben beide *ἐκ των νεκρων* (Marc.) und *ἐκ νεκρων* „Psalt. Aethelst."), nicht wie die Texte des späteren römischen Symbols im Cod. Sangall. und Cantabrig., im Cod. Escor. und im Cod. Ambros. und einzelne orientalische Symbole (Antioch. 3, Nicenum und Constant. von 360) *ἀπο των νεκρων*. — Endlich: In allen drei Texten fehlt im ersten Artikel das *ποιητην οὐρανου και γης*, „*creatorem coeli et terrae*", findet sich im dritten Gliede des zweiten Artikels das einfache *σταυρωθεντα και ταφεντα*, „*crucifixus est et sepultus*" und im vorletzten Gliede desselben Artikels das blosse *πατρος*, „*Patris*", und lautet das zweite Glied des dritten Artikels einfach *ἁγιαν ἐκκλησιαν*, „*sanctam ecclesiam*".

3. Was die ob. S. 122—24 angeführten und berührten kleinen Differenzen zwischen dem Text im Briefe des Marcellus und dem Text im „Psalt. Aethelst." betrifft, so ist die am wenigsten unbedeutende unter ihnen die, dass der erstere Text vor den Gliedern von der Auferstehung Christi von den Todten und von seinem Sitzen zur Rechten des Vaters die Conjunction *και* hat, während in dem letzteren dagegen dieses *και* nicht angetroffen wird. Durch das *και* vor *τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀναστταντα ἐκ των νεκρων* und vor *καθημενον ἐν δεξιᾳ του πατρος* in jenem werden nämlich die vier durch *τον* vor *ἐπι Ποντιου Πιλατου σταυρωθεντα* zu einem grösseren Ganzen[297]) verbundenen Glieder von Christi Kreuzigung und Begräbniss an bis zu seinem Sitzen zur Rechten des Vaters in zwei Gruppen getheilt, deren erste die beiden einander gegensätzlich entsprechenden Glieder von Christi Kreuzigung und Begräbniss[298]) und von seiner Auferstehung

[297]) Dieses Ganze handelt von den der Vergangenheit angehörigen Widerfahrnissen und Thaten und dem gegenwärtigen Zustande des menschgewordenen Sohnes Gottes Jesu Christi. (*Καθημενον* Partic. Praes.: den jetzt Sitzenden; vgl. das „sedentem nunc ad dexteram Patris" in Tertullians Relation der Glaubensregel in „De virgg. vel." 1.)

[298]) *Και* vor *ταφεντα* führt kein neues, viertes Glied ein, sondern nur den zweiten Theil des dritten. Das Begräbniss Christi ist Consequenz seines in seiner Kreu-

von den Todten umfasst, und deren zweite aus den beiden eng zusammengehörigen Gliedern von seiner Himmelfahrt und seinem Sitzen zur Rechten des Vaters besteht[299]. Dagegen bewirkt in dem Text im „Psalt. Aethelst." der Mangel des και vor den Gliedern von der Auferstehung Christi und seinem Sitzen zur Rechten des Vaters, dass alle die vier durch τον vor dem Gliede von der Kreuzigung und dem Begräbniss zusammengebundenen Glieder nur eine Gruppe bilden. Die in dieser Gruppe enthaltenen Prädikate des menschgewordenen Sohnes Gottes Jesu Christi werden gleichsam aufgezählt, und zwar asyndetisch und so vollständig asyndetisch, dass nicht einmal das letzte, abschliessende (*καϑημενον ἐν δεξιᾳ του πατρος*) mit dem vorletzten durch και verbunden ist[300]. Der Text im „Psalt. Aethelst." dürfte in Beziehung auf diese Differenz der ursprüngliche sein, denn auch der Text im Cod. Laud. hat kein „*et*" vor „*tertia die resurrexit a mortuis*" und vor „*sedet ad dexteram Patris*", und dasselbe gilt von den abendländischen Taufsymbolen überhaupt, die alle Glieder des zweiten Artikels vom dritten an bis zum vorletzten und zum Theil auch bis zum letzten ohne „*et*" oder eine andere copulative oder auch adversative Conjunction („que, atque, ac, etiam, vero, autem, sed"), sowie mit einer ein-

zigung liegenden, mit ihr gegebenen Todes und zugleich das Zeugniss von ihm. Dass das „staurothenteeta finta" Fehler ist für „staurothenteceta finta" (*σταυρωϑεντα και ταφεντα*) und nicht für „staurothentata finta (*σταυρωϑεντα, ταφεντα*), darüber s. ob. S. 7 Anm. 12. Insbesondere zeugt der marcellische Text dafür, dass der im „Psalt. Aethelst." die beiden Theile des dritten Gliedes des zweiten Artikels durch και verbunden hat. (Die Zeitbestimmung *ἐπι Ποντιου Πιλατου* gehört übrigens bloss zu *σταυρωϑεντα*, was allerdings klarer hervortreten würde, wenn sie nach diesem Worte stände.)

299) Die beiden Gruppen werde nicht durch και mit einander verbunden, sondern ohne Verbindung nebeneinander gestellt. Dies war auch nothwendig; denn ein και vor *ἀναβαντα* würde es ungewiss gelassen haben, ob die vier Glieder in die zwei oben im Texte besprochenen Gruppen zerfallen, oder ob sie nur eine polysyndetische Gruppe bilden. Ja, sie würde das Letztere viel näher gelegt haben als das Erstere. Noch deutlicher würde die Theilung der vier Glieder in zwei Gruppen oder Gliederpaare hervorgetreten sein, wäre τον vor *ἀναβαντα* wiederholt worden, aber da würde wiederum die Einheit der vier Glieder verloren gegangen sein.

300) Nur vor *ταφεντα* steht και, weil *ταφεντα* nicht ein neues, selbstständiges, viertes Glied bildet, sondern nur einen Theil, die zweite Hälfte des dritten Gliedes (s. ob. Anm. 298).

zigen Ausnahme auch ohne unterordnende Participia aneinanderreihen und aufzählen[301]), so dass die asyndetische Aneinanderreihung und Aufzählung dessen, was in dem dritten bis vorletzten oder auch letzten Gliede des zweiten Artikels vom menschgewordenen Sohne Gottes ausgesagt wird, als mit zu dem abendländischen Taufsymboltypus gehörig betrachtet werden kann. Auch in ihr kommt die den abendländischen

301) Bis zum letzten Gliede werden die Glieder des zweiten Artikels in den abendländischen Taufsymbolen verbindungslos aneinandergereiht und aufgezählt, in welchen jenes Glied weder mit dem vorangehenden relativisch verbunden, noch ihm participialisch untergeordnet ist („*unde venturus est*“ etc., „*inde venturus judicare*“ etc.), sondern einen einfachen, unabhängigen, nur durch „*inde*“ auf dasselbe zurückweisenden Aussagesatz bildet („*inde venturus est*“ etc.). — Durch eine copulative oder adversative Conjunction werden einzelne Glieder des zweiten Artikels nur in einigen von den ja überhaupt der Natur der Sache nach in Bezug auf Inhalt und Form mehr oder weniger freien abendländischen Relationen der Glaubensregel und Synodal-, Kirchen- und Privatsymbolen mit einander verbunden. S. Stellen, wie: „et resuscitatum a Patre et in coelos resumptum sedere ad dexteram Patris“ in Tertullians Relation der Glaubensregel in „Adv. Prax.“ 2, „et quadragesimo post resurrectionem die ad coelum ascendisse“ in der Glaubensregel des ersten toletanischen Concils, „seditque ad dexteram Dei Patris omnipotentis“ im Glaubensbekenntniss der altirischen Kirche („Quellen“ II, 284), „cum ea carne, qua natus et passus et mortuus fuerat et resurrexit, ascendit ad Patrem sedetque ad dexteram ejus in gloria“ in dem zweiten von den drei Symbolen, die ausser den Anathematismen oder der „Confessio fidei catholicae“ dem römischen Bischof Damasus zugeschrieben werden, „et sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, die autem quadragesimo ascendit in coelum et sedet ad dexteram Patris“ in dem Glaubensbekenntniss Gregors des Grossen. In dem Athanasianum werden die Glieder von dem Leiden Christi an bis zu seinem Sitzen zur Rechten in ächt-occidentalischer Weise unverbunden angeführt („Qui passus est pro saluta nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris“). Durch eine adversative Conjunction hätte in den abendländischen Taufbekenntnissen das Glied von der Auferstehung Christi mit dem vorangehenden verbunden werden können. — Unterordnung eines Gliedes unter dem anderen in participialer Form finden wir nur in einem Taufsymbol, dem in den fälschlich Augustin zugeschriebenen, zwei nordafrikanischen Kirchenlehrern der vandalischen Zeit angehörigen „Sermm. de Symb. ad Catech.“ 2, 3 und 4 und „Serm. de Symb. ctr. Judaeos“ etc. In diesem Taufsymbol wird nämlich das Glied von der Himmelfahrt dem von Sitzen zur Rechten participialisch untergeordnet, indem die beiden Glieder in ihm „*assumtus in coelum sedet ad dexteram Patris*“ lauten. Ob in demselben Taufsymbol auch

Taufsymbolen eigenthümliche Kürze, Wortknapheit und Strenge zur Erscheinung. Umgekehrt werden in allen morgenländischen Taufsymbolen und in fast allen morgenländischen Symbolen überhaupt die Glieder des zweiten Artikels in verschiedener und mehr oder weniger ausgedehnter Weise durch *και* (und *τε*) mit einander verbunden und also poly-

das Glied von der Kreuzigung und dem Begräbniss dem von der Auferstehung participialisch untergeordnet war, ist dagegen unsicher (s. ob. S. 91 f. Anm. 174). Merkwürdiger Weise finden wir Unterordnung einzelner Glieder des zweiten Artikels in participialer Form auch in zwei von Tertullians Relationen der Glaubensregel, der in „De praescriptt. haerett.“ 13 und der in „Adv. Prax.“ 2. In jener sind nämlich die Glieder von der Kreuzigung und Himmelfahrt den Gliedern von der Auferstehung und vom Sitzen zur Rechten, in dieser alle Glieder von der Geburt durch die Jungfrau an bis zur Himmelfahrt und zunächst also dieses letzte Glied dem Gliede von dem Sitzen zur Rechten participialisch untergeordnet („*fixum cruci tertia die resurrexisse, in coelos ereptum sedere ad dexteram Patris*“, „Hunc missum a Patre in *virginem* et *ex ea natum,* hominem et Deum, filium hominis et *filium Dei*, et cognominatum *Jesum Christum*, hunc *passum,* hunc *mortuum* et *sepultum,* secundum scripturas, et *resuscitatum* a Patre et *in coelos resumptum sedere ad dexteram Patris*“). Sollte etwa die participialische Unterordnung des Gliedes von der Himmelfahrt unter das vom Sitzen zur Rechten und vielleicht auch die des Gliedes von der Kreuzigung und dem Begräbniss unter das von der Auferstehung sich schon zu Tertullians Zeit im carthaginiensischen Symbol vorgefunden haben? (In der Relation in „De virgg. vel.“ 1 coordinirt doch Tert. alle Glieder des zweiten Artikels, und zwar in lateinischer Weise asyndetisch, während er sie in griechischer durch im Accusativ stehende Participia ausdrückt: *credendi — et [in] Filium — natum — crucifixum — resuscitatum — receptum — sedentem — venturum*“). Dass zum Wenigsten das Verbum, mit dem die Himmelfahrt in dem i den vier oben angeführten „Sermones“ ausgelegten Symbol bezeichnet war, „*assumi*“, schon um 200 im Symbol der Kirche zu Carthago stand, scheint wie schon Hahn, a. a. O. S. 19 Anm. 1, bemerkt hat, aus den verwandten Verben zu erhellen, mit denen sie von Tertullian in dessen Relationen der Glaubensregel ausgedrückt wird, „*resumi*“, „*recipi*“ und „*eripi*“ (s. ob. S. 80 f.), von welchen drei Worten die beiden ersteren dem in den griechischen Symbolen oft vorkommenden (s. ob. S. 78 f. Anm. 147), lateinisch bald durch „assumi“, bald durch „recipi“ wiedergegebenen (s. ob. S. 79 Anm. 147 und Hahn, a. a. O. S. 159 Text und Anm. 11), *ἀναλαμβανεσθαι* entsprechen, während „eripi“ mit *ἁρπαζεσθαι* correspondirt (s. die Stt. Apoc. 12, 5: *ἡρπασθη το τεκνον αὐτης προς τον θεον*, 1 Thess. 4, 17: *συν αὐτοις ἁρπαγησομεθα ἐν νεφελαις* und 2 Cor. 12, 2. 4: *ἁρπαγεντα — ἑως τριτου οὐρανου, ἡρπαγη εἰς τον παραδεισον*).

syndetisch aneinandergereiht und aufgezählt[302]), eine polysyndetische Aneinanderreihung und Aufzählung, die ebenso mit zum morgenländischen Symboltypus gehört, wie die asyndetische mit zum abendländischen, und die einen von den Zügen bildet, worin sich die Breite und der Wortreichthum kundgiebt, die jenem Symboltypus eignen[303]). Marcellus hat das altrömische Symbol mit seinem doppelten *και* in der-

[302]) *Τον — κατελθοντα — και σαρκα αναλαβοντα και εκ — Μαριας γεννηθεντα, και πολιτευσαμενον ἁγιως —, και σταυρωθεντα — και αποθανοντα —, και αναστατα —, και ανελθοντα —, και καθεσθεντα —, και παλιν ερχομενον* das Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41; *σαρκωθεντα και ενανθρωπησαντα, σταυρωθεντα και ταφεντα, αναστατα —, και ανελθοντα —, και καθισαντα —, και ερχομενον* das jerusalemische Taufsymbol bei Cyrillus; „*Qui — venit — et natus est —, et crucifixus et sepultus, et resurrexit —, et — ascendit, et iterum veniet*" das antiochenische Taufsymbol bei Cassian; *τον — κατελθοντα — και σαρκωθεντα — και ενανθρωπησαντα, σταυρωθεντα τε — και παθοντα και ταφεντα, και αναστατα —, και ανελθοντα —, και καθεζομενον —, και παλιν ερχομενον* das cyprische Taufsymbol bei Epiphanius und das Nicaeno-Constantinopolitanum; *τον κατελθοντα, — και σαρκωθεντα και ενανθρωπησαντα, παθοντα, και αναστατα —, και ανελθοντα —, και ερχομενον* das Nicaenum; *παραγενομενον εκ των ουρανων — και γεννηθεντα εκ Μαριας —, και αναστραφεντα μετα των μαθητων και πασαν την οικονομιαν πληρωσαντα —, σταυρωθεντα και αποθανοντα, και εις τα καταχθονια κατελθοντα και τα εκεισε οικονομησαντα —, και αναστατα —, και αναστραφεντα μετα των μαθητων και πασαν την οικονομιαν πληρωσαντα, και — αναληφθεντα —, και καθεζομενον —, και ελευσομενον* das dritte sirmische Synodalsymbol u. s. w. — Fast vollständige asyndetische Aneinanderreihung der Glieder des zweiten Artikels begegnet uns auf dem morgenländischen Symbolgebiete in dem Privatsymbol des Presbyters Charisius (*τον — κατελθοντα —, σαρκωθεντα, γεννηθεντα —, ενανθρωπησαντα, σταυρωθεντα, αποθανοντα, αναστατα —, ανελθοντα —, και παλιν ερχομενον* und vollständig in dem Glaubensbekenntniss der gegen Noëtus in Smyrna versammelten Presbyter bei Epiphanius Pan. haeres. 57 (*παθοντα —, αποθανοντα, αναστατα, ανελθοντα —, οντα εν δεξιᾳ του πατρος, ερχομενον*). Dasselbe Glaubensbekenntniss bei Hippolytus „Ctr. Noët." c. 1 hat dagegen *και αναστατα, και οντα εν δεξιᾳ του πατρος, και ερχομενον*.

[303]) Man hat daher die asyndetische Aneinanderreihung des dritten bis vorletzten oder letzten Gliedes des zweiten Artikels in den abendländischen Taufsymbolen und die polysyndetische Aneinanderreihung der Glieder dieses Artikels in den morgenländischen Symbolen zu den ob. S. 58—86 besprochenen und S. 86 f. in tabel-

selben Weise etwas orientalisirt, wie einzelne lateinische Uebersetzer des Nicaenums und Nicaeno-Constantinopolitanums diese ihre griechi-

larischem Ueberblick angegebenen feineren Differenzen der beiden Symboltypen noch hinzuzufügen.

Uebrigens finden wir dieselbe Differenz zwischen den abendländischen und den morgenländischen Symbolen auch im d r i t t e n Artikel, wenn auch nicht in gleicher Ausdehnung. In jenen werden nämlich alle Glieder dieses Artikels asyndetisch aneinandergereiht mit seltenen Ausnahmen („*et sanctam ecclesiam catholicam*“ das in „Quellen“ II, 134 herausgegebene Symbol; „*et vitam aeternam*“ das spanische Symbol; „*vitam aeternam*“ und „*et vitam aeternam per sanctam ecclesiam*“ das nordafrikanische Symbol; „*et vitam aeternam in gloria Christi*“ das Glaubensbekenntniss der irischen Kirche). In den morgenländischen Symbolen dagegen herrscht vielfach in grösserer oder geringerer Ausdehnung polysyndetische Aneinanderreihung zugleich mit Wiederholung des *εἰς* vor *πνευμα ἁγιον* (*και εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων και εἰς βασιλειαν οὐρανων και εἰς ζωην αἰωνιον* das Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41; *και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, και εἰς μιαν ἁγιαν, καθολικην ἐκκλησιαν, και εἰς σαρκος ἀναστασιν, και εἰς ζωην αἰωνιον* das jerusalemische Taufsymbol bei Cyrill; — *και εἰς αφεσιν ἁμαρτιων, και εἰς ἀναστασιν νεκρων, και εἰς ζωην αἰωνιον* das Antiochenum; *και εἰς ἑν βαπτισμα μετανοιας, και εἰς ἀναστασιν σαρκος και κρισιν δικαιαν* —, *και εἰς βασιλειαν οὐρανων, και εἰς ζωην αἰωνιον* das längere Taufbekenntniss des Epiphanius; *και εἰς σαρκος ἀναστασιν, και εἰς ζωην του μελλοντος αἰωνος, και εἰς βασιλειαν οὐρανων, και εἰς μιαν καθολικην ἐκκλησιαν* — das Glaubensbekenntniss des Arius). Doch findet sich in ihnen nicht ganz selten auch fast vollständige asyndetische Aneinanderreihung. So in der *Ἑρμ. εἰς το Συμβ.* und im Armeniacum, die *και* nur vor dem letzten Gliede haben (*και ζωην αἰωνιον*, „a n d the life everlasting“, „u n d an ein ewiges Leben“) und ferner in dem Glaubensbekenntniss des Charisius und in dem Bekenntniss in der Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen Schrift *Ἡ κατα μερος πιστις*, von denen jenes *και* nur vor dem Gliede von der Kirche und dieses nur vor dem Gliede von dem ewigen Leben hat (*και εἰς ἁγιαν, καθολικην ἐκκλησιαν, και ζωην αἰωνιον*). Auch das cyprische Taufsymbol bei Epiphanius und das Nicaeno-Constantinopolitanum haben *και* nur vor dem Gliede vom ewigen Leben, leiten aber bekanntlich die Glieder von der einen Taufe zur Vergebung der Sünden und von der Auferstehung und dem ewigen Leben durch eigene Verba ein (*ὁμολογουμεν, προσδοκωμεν*). Das Nestorianum, welches das *προσδοκωμεν* des Nicaeno-Constantinopolitanums weglässt und die Glieder von der Auferstehung der Todten und dem ewigen Leben noch von dem *ὁμολογουμεν* vor dem Gliede von der einen Taufe zur Vergebung der Sünden abhängen lässt, hat *και* vor jedem von jenen beiden Gliedern und ausserdem auch vor dem Gliede von der Kirche.

schen Originale durch Weglassung von „*et*" vor allen oder fast allen Gliedern und Theilen von Gliedern des zweiten Artikels etwas occidentalisirt haben[304]. — Die Differenz, die in den Anfangsworten des zweiten Artikels zwischen dem marcellischen Text und dem Text im „Psalt. Aethelst." Statt findet (*τον υἱον αὐτου τον μονογενη, υἱον αὐ. τ. μ.*), finden wir, wie schon ob. S. 11 und S. 18 f. Anm. 40 gesagt, in dem griechischen Text des Apostolicums im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig. wieder (*τον υἱον αὐ. τ. μ., κυριον ἡμων, υἱον αὐ. τ. μ., τον κ. ἡ.*). *Τον* vor dem Bestandtheile des ersten Gliedes des zweiten Artikels, der von dem Verhältniss der zweiten Person in Gott zur ersten handelt, fehlt auf dem Gebiete der griechischen Symbole und Relationen der Glaubensregel da, wo in ihm „der Herr" oder „unser Herr Jesus Christus" als der eingeborne Sohn Gottes bezeichnet wird, niemals[305], und da, wo er in ihm bloss der Sohn

304) Das Nicaenum ist dadurch etwas occidentalisirt worden von Lucifer von Calaris in seiner Schrift „De non parcendo in Deum deliquentibus (Migne, Patrolog. T. XIII p. 973), wo „*et*" nur vor „*incarnatus est*" steht, — von Phöbadius von Agen in seiner Schrift „De fide orthodoxa contra Arianos" (Migne, Patrol. T. XX p. 31), wo es nur vor „*incarnatus est*" und „*homo factus est*" gesetzt ist, — von Leo dem Grossen in der „Ep. 165 (al. 134) ad Leonem Augustum", wo er es nur vor „*homo factus*" und „*resurrexit tertia die*" beibehalten hat, — in zwei von den vier Exemplaren in der „Coll. Canonn. S. Isid. Hispal. adscripta", von denen das erste nur „*incarnatus est*" und „*homo factus*" durch eine Conjunction („*atque*") verbindet, während das zweite „*et*" nur vor „*incarnatus est*" und „*resurrexit*" hat (Isid. Opp. T. XIII p. 98 und 216 ed Mign.), — in dem Exemplar in Cod. Taur. (Bob.) G. V. 26, in welchem „*et*" nur vor „resurrexit" nicht ausgelassen ist, endlich in dem von Bianchini in seiner „Enarr. Pseudo-Athan. in Symb." p. 95 aus einem Cod. Veron. edirten Exemplar, das nur „*incarnatus*" und „*homo factus*" durch eine Conjunction („*atque*") verbindet. In anderen lateinischen Exemplaren des Nicaenums ist „*et*" wenigstens an einer oder der anderen Stelle ausgelassen. — Das Nicaeno-Constantinopolitanum ist durch Auslassung von „*et*" occidentalisirt worden in dem „Cod. Canonn. et Constitt. Eccl. Rom.", wo es überall fehlt, und in fast allen Exemplaren desselben in der „Coll. Canonn. S. Isid. Hispal. adscripta", in denen es nur vor „*incarnatus est*" beibehalten ist (Isid. Opp. T. VIII p. 137, 164, 415 s., 512 s., 555, 586 s. und 615 s. ed. Mign.).

305) Der in Rede stehende Bestandtheil lautet nämlich dann entweder *τον υἱον αὐτου* oder *τον θεου τον μονογενη* (Luc. Mart. oder Ant. 2, Ant. 3, Asterius bei Eus. ctr. Marc. 1, 4, Charis.; Alex. von Alexandr., Hieros., Epiph. 1, Nic.-Const.) oder *τον μονογενη αὐτου υἱον* (Constitt. apost. 7, 41, Ant. 4, *Ἐκθ. μακροστ.*,

Gottes genannt wird, äusserst selten[306]), indem in jenem Falle von ihm stets als von dem einen, bestimmten und bekannten eingebornen Sohn Gottes die Rede ist, und in diesem von demselben fast immer als von dem einen, bestimmten und bekannten Sohn Gottes und nur ein Paar Mal[307]) qualitativt als von dem, der Sohn Gottes ist, gesprochen wird. Demgemäss ist das artikellose *υἱον* im Texte des „Psalt. Aethelst." (und im Texte des Apostolicums im Cod. Cantabrig.) nicht qualitativ aufzufassen: „und an Jesum Christum, der Sohn desselben ist, den eingebornen" — eine überdies gezwungene Auffassung —, sondern hat man es für einen von mittelalterlicher oder möglicherweise auch von altrömischer mangelhafter Kenntniss des Griechischen herrührenden Sprachfehler

Sirm. 1, Basil.) oder endlich *τον μονογενη υἱον του θεου* oder *του θεου υἱον* (Nic.-Const. von 360, Eus. de eccl. theol. 2, 6). In Verbindungen, wie *ἑνα υἱον του θεου μονογενη* (Ant. 1), *ἑνα μονογενη υἱον του θεου* (Sirm. 3, Eunom.) und *ἑνα θεου υἱον μονογενη* (Theod. von Mopsv.) steht *ἑνα υἱον* natürlich unbestimmt. — Auch das N. T. kennt allein *τον υἱον αὐτου τον μονογενη* (Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9) und sagt ebenso *τον υἱον*, *ὁ υἱος μου τον ἀγαπητον, ὁ ἀγαπητος* (Luk. 20, 13. 2 Petr. 1, 17) und *τον υἱον αὐτης τον πρωτοτοκον* (Luk. 2, 7).

306) In diesem Falle lautet nämlich der im Texte genannte Bestandtheil beinahe überall entweder *τον υἱον αὐτου* (Ar., Seleuc. bei Athan. „De synodis" n. 29, Socr. Hist. eccl. II, 40 und Niceph. Hist. eccl. IX, 43) oder *τον υἱον του θεου* (Iren. adv. haeress. 1, 10, 1, Nic., Epiph. 2, *Ἑρμ.*, Seleuc. bei Epiph. Pan. haeress. 73 n. 25) oder endlich *τον του θεου υἱον* (Ignat. ad Smyrn. 1 läng. Rec.). — Im N. T. vgl. man *τον υἱον αὐτου* (Joh. 3, 17) und *του υἱου του θεου* (Joh. 5, 25).

307) Nämlich bei Ignat. von Ant. in der Ep. ad Smyrn. 1 kürz. Rec. (*πεπληροφορημενους εἰς τον κυριον ἡμων, ἀληθως ὀντα ἐκ γενους Δαβιδ κατα σαρκα, υἱον θεου κατα θελημα και δυναμιν θεου*, d. e. „Sohn Gottes nach dem Willen und der Kraft Gottes"; die St. scheint auf Rom. 1, 4 zurückzugehen) und in dem Glaubensbekenntniss der gegen Noëtus in Smyrna versammelten Presbyter bei Epiph. Pan. haeres. 57 n. 1 (*και ἑνα Χριστον ἐχομεν, ἀλλ᾽ ὡς οἰδαμεν ἑνα Χριστον, υἱον θεου*, d. i. „als Sohn Gottes", nicht als Vater, wie Noët lehrte). — Im N. T. wird das artikellose *υἱος του θεου, υἱος θεου, θεου υἱος, υἱος ὑψιστου, υἱος μου, σου, αὐτου* oft so gebraucht (Matth. 4, 3. 6. 27, 40. Joh. 10, 36; Mark. 15, 39. Luk. 1, 35. Rom. 1, 4; Matth. 14, 33. 27, 43. 54; Luk. 1, 32; Hebr. 1, 5; Luk. 15, 19. 21; Matth. 22, 45. Mark. 12, 37. Luk. 20, 44). An Stt., wie Hebr. 1, 1 (*ἐν Υἱῳ* opp. *ἐν τοις προφηταις*) und Mark. 1, 1 (*υἱου θεου*) steht dagegen *υἱος* und *υἱος θεου* als eine Art nom. prop. bestimmt.

oder doch weniger gut griechischen Ausdruck anzusehen[308]). Rührt es von altrömischer Hand her, so hat der Grieche Marcell den Text sprachlich verbessert, rührt es dagegen von mittelalterlicher Hand her[309]), so hat er das Ursprüngliche bewahrt. — Anders als mit der eben besprochenen Differenz verhält es sich mit der in dem Gliede von der Auferstehung Christi, insofern nämlich hier der Text im „Psalt. Aethelst.“ das auf dem Gebiete der orientalischen Symbole und Relationen der Glaubensregel (sowie auch im N. T.) Gewöhnliche, *εκ νεκρων*, der Marcells hingegen das hier Ungewöhnliche, nur selten Vorkommende, *εκ των νεκρων*, hat[310]). Nach Wiener, Gramm. des neutest. Sprachidioms S. 140 fünfte Aufl., und Buttmann, Gramm. des neutest. Sprachgebrauchs S. 78, ist *ἀναστηναι εκ νεκρων* „von den Todten auferstehen“. *Νεκρων* möchte aber in dieser Verbindung (und in den ver-

308) Auf einem Textfehler scheint es nicht zu beruhen, da wir es auch in dem Text des Apostolicums im Cod. Cantabrig. finden.

309) Für das Letztere spricht, dass sich die Auslassung des Artikels einer solchen Hand eher zutrauen lässt, als einer altrömischen, und dass der Artikel auch in dem Texte des Apostolicums im Cod. Cantabrig. fehlt. Doch ist es sehr wohl denkbar, dass der unwillkürliche Einfluss des Lateinischen in beiden griechischen Texten, dem des altrömischen Symbols und dem im Cod. Sangall. und Cantabrig. vorliegenden des Apostolicums, seine Auslassung bewirkt hat, und dass sowohl der Grieche Marcell, als die des Griechischen kundigen (s. Excurs II) und mit dem griechischen Text des Nicaeno-Constantinopolitanums vertrauten (s. „Quellen“ B. I S. 237 ff.) Mönche von St. Gallen das *υἱον αὐτου* in *το υἱον αὐτου* verwandelt haben.

310) *Ἐκ των νεκρων* finden wir auf dem Gebiete der orientalischen Symbole einzig in der *Ἐκϑ. μακροστ.* bei Athan. „De synodis“ (Socr. Hist. eccl. II, 19 hat *ἐκ νεκρων* und Niceph. Hist. eccl. X, 11 hat nur *ἀναστάντα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ*) und ausserdem in den Uebersetzungen des Apostolicums im Cod. Vindob. und Cod. Vatic. (s. ob. S. 24 und 25), sowie in Ign. ep. ad Trall. 10 läng. Rec., wo doch Cod. F (nach Dressel) *ἀπο* hat. Im N. T. kommt *των* nur Col. 2, 12 und 1 Thess. 1, 10 in einem Theil der Handschriften vor, dort in BDEFG etc. (nicht in ℵ), sowie bei Theodoret und Joh. Damasc. und anderwärts, hier in ℵBDEFGI und vielen anderen und bei vielen Vätern (Tischend.) — Neben *ἐκ νεκρων* und *ἐκ των νεκρων* findet sich in einzelnen orientalischen Symbolen (Ant. 3, Nic. und Const. von 360) und in den griechischen Uebersetzungen des Apostolicums in Cod. Sangall. und Cantabrig., Cod. Escor. und Cod. Ambros. *ἀπο των νεκρων* und in Ign. ep. ad Trall. 9 kürz. Rec. *ἀπο νεκρων* „von den Todten her“. *Ἀπο των νεκρων* ist im N. T. bei Matthäus das Gewöhnliche (Matth. 14, 2. 27, 64. 28, 7). Nur Matth. 17, 9 steht *ἐκ νεκρων*.

wandten Verbindungen) vielmehr qualitativ aufzufassen sein: auferstehen aus Todten, aus Solchen, die todt sind, aus Todeszustand (vgl. Luthers: Christ lag in Todesbanden). Jedenfalls lässt es sich sehr gut auch so auffassen, und ist daher jene Auffassung nicht nothwendig. Ob das „Psalt. Aethelst." oder Marcellus das Ursprüngliche hat, wird sich nicht mit Sicherheit ausmachen lassen. Für das Letztere spricht, dass ἐκ των νεκρων das Ungewöhnliche ist. Allein es lässt sich doch auch sehr wohl denken, dass der griechische Text des altrömischen Symbols ἐκ νεκρων hatte, weil dies das Gewöhnliche war, und vielleicht auch mittelst Einflusses des Lateinischen (s. ob. S. 140 ff. und unt. S. 188), und dass Marcellus dem von ihm vorgefundenen Ausdruck mit dem auf dem Gebiete der orientalischen Symbole doch auch vorkommenden und vielleicht im Symbol seiner eigenen Kirche gebrauchten ἐκ των νεκρων vertauscht hat. Und dafür, dass er dies wirklich gethan, lässt sich anführen, dass er, wie wir oben gesehen, das altrömische Symbol auch sonst nicht überall buchstäblich genau gegeben hat, und speciell, dass er auch im Gliede vom heiligen Geist den Artikel hinzugefügt zu haben scheint. — Hier möchte nämlich das πνευμα ἁγιον des Textes im „Psalt. Aethelst.", was wir auf dem Gebiete der orientalischen Symbole und Relationen der Glaubensregel ziemlich selten antreffen[311]), darum

[311]) Es begegnet uns nur bei Irenäus „Adv. haeress." 1, 10, 1: και εἰς πνευμα ἁγιον, το δια των προφητων κεχηρυκος κ. τ. λ. und im Nicaenum: και εἰς πνευμα ἁγιον, ὁπερ — Ἰησους — ἐπηγγειλατο —, τον παρακλητον κ. τ. λ. Vgl. doch auch noch die Worte: πατερα ἀληθως πατερα και υἱον ἀληθως υἱον και πνευμα ἁγιον ἀληθως πνευμα ἁγιον am Schlusse von Eusebius von Caesareas Glaubensformel, sowie die Worte: οὐδε γαρ τεσσαρα (προσωπα) προσκυνειν λεγομεν, θεον και υἱον θεου και ἀνθρωπον και πνευμα ἁγιον in der Ἡ κατα μερος πιστις. Auch der Text des Apostolicums im Cod. Escor. und im Cod. Bint., in welchem letzteren allerdings der Artikel fast gar nicht gebraucht wird, haben πνευμα ἁγιον. — Dagegen begegnen wir öfter der Verbindung ἁγιον πνευμα. So zwei Mal in der Ἐκθ. μακροστ., n. II: ἡ τον αὐτον εἶναι πατερα και υἱον ἠ oder και ἁγιον πνευμα und n. VII: και τους λεγοντας τον αὐτον εἶναι πατερα και υἱον και ἁγιον πνευμα, in dem Schreiben der semiarianischen Synode zu Ancyra im Jahre 358: ἡ πιστις ἡμων εἰς πατερα και υἱον και ἁγιον πνευμα, am Schlusse des Seleucense: βαπτιζομενους ἐν ὀνοματι πατρος και υἱου και ἁγιου πνευματος, am Schlusse des Const. von 360: οὐδε ὀφειλει ὑποστασις περι πατρος και υἱου και ἁγιου πνευματος ὀνομαζεσθαι, an einer Stelle aus der Schrift Marcells

dem auf diesem Gebiete häufig vorkommenden το ἁγιον πνευμα[312]) Marcells gegenüber das Ursprüngliche sein, weil es dem „*Spiritum sanctum*“ des lateinischen Textes vollkommen entspricht, und das Lateinische, wie wir gesehen, nicht ganz ohne Einfluss auf die Gestalt des griechischen Textes des altrömischen Symbols gewesen ist. Marcellus scheint überhaupt den griechischen Text dieses Symbols hie und da (auch in dem ersten Gliede des zweiten Artikels; s. ob. Anm. 309) unwillkürlich mit dem Artikel versehen zu haben. Mit der Versetzung des το im Gliede vom heiligen Geist folgte nothwendig auch die Umstellung des πνευμα ἁγιον in ἁγιον πνευμα, da το πνευμα ἁγιον ungriechisch ist.

II. Das letzte Drittel des „Psalt. Aethelst.“, worin das griechische Exemplar des älteren römischen Symbols steht, enthält verschiedene

gegen Asterius bei Euseb. ctr. Marc. 1, 4: πιστευειν εἰς πατερα και υἱον και ἁγιον πνευμα, endlich im Symbol des Arius bei Soz. Hist. eccl. II, 27: και εἰς ἁγιον πνευμα. Wie die angeführten Beispiele zeigen, wird die Verbindung πνευμα ἁγιον zum Theil, und die Verbindung ἁγιον πνευμα fast nur bei Zusammenstellung mit dem artikellosen πατηρ und υἱος gebraucht, und ist die letztere hier häufiger als die erstere. Sie hat ganz die Natur eines Nom. prop. und beinahe auch die eines Compositums: Heiliggeist. — In den verhältnissmässig wenigen orientalischen Symbolen, in welchen Christus als aus dem oder durch den heiligen Geist Fleisch geworden oder erzeugt bezeichnet wird, finden wir stets ἐκ πνευματος ἁγιου (Epiph. I, Nic.-Const., Const. III, Nicen., Const. von 360, Macarius von Jerusalem bei Gelasius von Cyzikus „Hist. conc. Nic.“ Lib. II c. 23) oder δια πν. ἁγ. (Epiph. II, Ἑρμ. εἰς το Συμβ. und die Basilius dem Grossen zugeschriebene Erklärung des Nicaenums in „Quellen“ II, 4 ff.). Auch die griechischen Texte des altrömischen und des späteren römischen Symbols haben alle ἐκ πν. ἁγ. oder (der Text im Cod. Barb.) δια πν. ἁγ. Ἐκ πνευματος ἁγιου ist wohl aus Matth. 1, 18. 21 geflossen.

312) Gleich häufig wie το ἁγιον πνευμα kommt übrigens auf ihm το πνευμα το ἁγιον vor. Beide Ausdrücke wechseln im Sirm. I in der Art, dass dieser gebraucht wird, wenn vom heiligen Geist allein die Rede ist (im Symbol und im Anath. XX und XXII), jener dagegen, wenn er neben dem Vater und dem Sohne genannt wird (im Anath. XIX und XXIII). Το πνευμα το ἁγιον finden wir auch in den meisten Texten des Apostolicums (dem im Cod. Sangall. und Cantabrig., dem im Cod. Vindob., dem im Cod. Vatic. und dem im Cod. Barb.), während der im Cod. Ambros. das ungriechische το πνευμα ἁγιον hat. — Nicht wenige orientalische Symbole haben ἐν πνευμα ἁγιον, ἐν ἁγιον πνευμα, ἐν μονον ἁγιον πνευμα.

Collecten in lateinischer Sprache, und der Anhang zu diesen Collecten, dem das genannte Exemplar angehört (es nimmt in ihm den dritten Platz ein), umfasst ausser ihm eine kurze Litanei, das Gebet des Herrn und das Tersanctus, Alles in griechischer Sprache (s. ob. S. 6)[313]. Hieraus ist der Schluss zu ziehen, dass der griechische Text des altrömischen Symbols in der angelsächsichen Kirche[314]) in gottesdienstlichem Gebrauch gestanden hat, oder genauer, dass er hier

[313]) Ich gebe hier diese drei Stücke nach Heurtly, a. a. O. S. 79 f.

Hic incipiunt grecorum lætaniæ

Xpe epacus onimin.
Aie Michael euxe yperimon.
Aie Gabriel euxe yperimon.
Aie Raphael euxe yperimon.
Aie Maria euxe yperimon.
Aie Petre euxe yperimon.
Aie Paule euxe yperimon, et rl.
Pantas yaies [Παντες οἱ ἅγιοι] euxaste yperimon.
Ileos genuce fise [γινου και φειδαι] ymas cyrie.
Ileos genuce lutrose ymas cyrie.
Apopantes cacu lutrose ymas cyrie.
Diatus taurusu lutrose ymas cyrie.
Amarthuluse paraca lumen epacus onimin.
Inagrinin dosisse [Ἱνα εἰρηνην δωσῃς σε] paraca lumen epacus onimin.
Ygie tutheuse paraca lumen epacus onimin.
Ao [Ὁ] amnos tutheu oerronan [ὁ αἴρων] tin amartias tu cosmu eleison imas.

Hic incipit pater noster in lingua grecorum.

Pater imon oynys. uranis agias tituto onomansu. elthetu ebasilias genittheto totheli mansu. os senu uranu. keptasgis tonartonimon. tonepiussion. dos simin simero. keaffi simin. taoffilemata imon oske imis affiomen tasophiletas imon kemies ininkis imos. isperasmon. ala ryse imas apatu poniru.

scs scs scs

Agios agios agios cyrus otheos sabaoth plyris urano cegastisdoxis.

[314]) Dass das letzte Drittel des ,,Psalt. Aethelst.“ dieser Kirche angehört, folgt daraus, dass es mit angelsächsischen Buchstaben geschrieben ist. Auch das Absingen griechischer Stücke beim Gottesdienst und speciell des älteren römischen Symbols stimmt gut zu angelsächsischem Ursprung desselben (s. S. 190 ss.). Hiezu kommt dann noch, dass England sein und der ganzen Handschrift Fundort ist. — Für den angelsächsischen Ursprung des ersten Drittels der Handschrift zeugt, dass der Calender, den es enthält, den 26sten October als den Jahrestag des Todes des Königs Alfred bezeichnet (VII Kl. Alfred rex obiit“; Heurtly, a. a. O. p. 75).

bei klösterlichen Gottesdiensten (Hochämtern) von Mönchen, die des Griechischen kundig waren, zugleich mit den übrigen angeführten griechischen Stücken abgesungen worden ist, gleichwie dies z. B. nach Cod. Sangall. 338 mit dem in diesem Codex (und im Cod. Cantabrig.) enthaltenen griechischen Apostolicum, dem griechischen Nicaenum (Nicaeno-Constantinopolitanum) und dem griechischen „Carmen angelicum" in Sct. Gallen der Fall gewesen sein muss[315]). — Dass ein solcher Gebrauch der griechischen Stücke im „Psalt. Aethelst." in der angelsächsischen Kirche sehr wohl möglich gewesen, wird nicht bestritten werden können. — 1. Zuvörderst war nämlich seit den Tagen Theodors von Tarsus oder Canterbury und des Abts Hadrian, den drei letzten Decennien des siebenten und dem Anfang des achten Jahrhunderts, bis um die Zeit des Todes Bedas (735) durch die Bemühungen der beiden genannten, des Griechischen höchst kundigen Männer[316]) und ihrer unmittelbaren Schüler eine bedeutende und lebendige Kenntniss dieser Sprache unter den angelsächsischen Mönchen ziemlich verbreitet, und erhielt sich eine mässige oder doch einige Kenntniss derselben unter ihnen auch noch über diesen Zeitpunkt hinaus bis 800. „Et quia literis sacris simul et saecularibus — abundanter ambo (Theodor und Hadrian) erant instructi", sagt Beda, „Hist. eccl. gent. Angl." Lib. IV, c. 2, „congregata discipulorum caterva, scientiae salutaris quotidie flumina irrigandis eorum cordibus emanabant, ita ut etiam metricae artis, astronomiae et arithmeticae ecclesiasticae disciplinam inter sacrorum apicum volumina suis auditoribus contraderent. Indicio est, quod usque hodie supersunt de eorum discipulis, qui Latinam Graecamque linguam aeque ut propriam, in qua nati sunt, norunt". Von solchen des Griechischen kundigen Schülern Hadrians nennt Beda zwei:

[315]) Noch klarer würde es sein, dass die griechischen Stücke im „Psalt. Aethelst." beim Gottesdienste abgesungen wurden, wären sie gleich den griechischen Stücken im Cod. Sangall. 338 mit musikalischen Zeichen versehen. Dies ist aber nach dem Facsimile des Symbols bei Heurtly und nach H.s Schweigen von solchen Zeichen nicht der Fall.

[316]) Theodor war ja ein geborner Grieche, und Hadrian, nach Beda, „Hist. eccl. gent. Angl." Lib. IV c. 1, „vir natione Afer", war Abt des Klosters Hiridanum oder Niridanum in der Nähe Neapels gewesen. Jener wird von Beda, a. a. O. als „et Graece instructus et Latine", dieser als „Graecae pariter et Latinae linguae peritissimus" bezeichnet.

Albinus, Hadrians Nachfolger als Abt des Sct. Petersklosters zu Canterbury, derselbe, der Beda bei der Abfassung seiner „Hist. eccl. gent. Angl.“ unterstützte[317]), und Tobias, Bischof von Rhofäcästrä (Rochester, † 726)[318]), und Wilhelm von Malmesbury († 1143) einen dritten Aldhelmus, zuerst Abt von Maildufiurbs (Malmesbury), dann Bischof von Sciremburnia (Sherburn, † 709)[319]). Eine nicht ganz geringe Kenntniss des Griechischen besass auch Beda selbst[320]); und ebenso war Alcuin († 804) desselben einigermaassen kundig[321]). Auf der von den Yorker

317) „Albinus, discipulus ejus (Hadriani), qui monasterio ipsius in regimine successit, in tantum studiis scripturarum institutus est, ut Graecam quidem linguam non parva ex parte, Latinam vero non minus quam Anglorum, quae sibi naturalis est, noverit“, Beda, a. a. O. Lib. V. c. 20.

318) Tobias nennt Beda, a. a. O. L. V c. 8, „virum Latina, Graeca et Saxonica lingua atque eruditione multipliciter instructum“, und c. 23 sagt er von ihm: „Erat enim discipulus beatae memoriae magistrorum, Theodori, archiepiscopi, et abbatis Hadriani, unde, ut dictum est, cum eruditione litterarum vel ecclesiasticarum vel generalium, ita Graecam quoque cum Latina didicit linguam, ut tam notas ac familiares sibi eas, quam nativitatis suae loquelam haberet“.

319) „Cumque (Aldhelmus) jam majusculus a Cantia in West Saxones remeasset, religionis habitum in Meldonensi accepit coenobio. Id quidam, qui alio nomine vocatur Maildulf, natione Scotus, eruditione philosophus, professione monachus, fecerat. Ibi pusio Graecis et Latinis eruditus literis, brevi mirandus ipsis enituit magistris. „— quas (liberales artes) ut medullitus combiberet, iterum Cantiae studuit ad pedes Adriani, qui esset fons literarum, rivus artium“, Wilh. von Malmsbury „De vita Aldhelmi Sciribornensis episcopi“ in Wharton's „Anglia sacra“ P. II p. 3.

320) „Et cum in Latina erudiretur lingua, Graecae quoque peritiam non mediocriter percepit“, „Vita Bedae Ven. —, scripta partim a Cuthberto ipsius discipulo, partim ab alio, qui saeculo XI vixit“, Bedae Opp. I p. 37 ed. Mig., „Cumque Latinae aeque ut vernaculae linguae, in qua natus est, percepisset notitiam, Graecae quoque non parva ex parte attigit scientiam“, „Vita Bedae Ven., auctore anonymo pervetusto“, a. a. O. p. 46. Beda hat seine Kenntniss des Griechischen ohne Zweifel von Schülern Theodors und Hadrians.

321) S. Ep. 27 und Ep. 187, Opp. T. I p. 183 s. und 460 ed. Mig. Gross war Alcuins Kenntniss des Griechischen nach der letzteren Stelle, an der er „epistola“ von ἐπι und ϭτολα ableitet, allerdings nicht. Doch waren ja selbst die alten Griechen und Römer in der Etymologie schwach.

Von der Yorker Schule, die von Egbert von York, einem Schüler Bedas, gestiftet worden war und von ihm und seinem Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle und nachmals von dem in ihr von beiden gebildeten Alcuin geleitet wurde,

Erzbischöfen Egbert († 766) und Aelbert († 780) gesammelten reichen Bibliothek, mit deren Aufsicht der Letztere bei seiner Resignation Alcuin betraute[322]), befanden sich auch Schriften von Athanasius, Basilius dem Grossen und Chrysostomus[323]) und ausserdem von Aristoteles, doch wohl im griechischen Original, wenigstens zum Theil. — 2. Sodann aber nahm der Kirchengesang nach Bedas ausdrücklichem Zeugnisse von Theodors und Hadrians Zeit an in der angelsächsischen Kirche einen grossen Aufschwung[324]), insbesondere durch die Bemühungen des vom Pabst Agatho (678—82) nach England geschickten römischen Archicantors und Abts Johannes[325]), was leicht auch die Folge haben konnte, dass die der griechischen Sprache kundigen und zwar in lebendiger Weise kundigen angelsächsischen Mönche des siebenten und achten Jahrhunderts dieser Sprache bei kirchlichen Gottesdiensten in derselben Weise liturgisch gebrauchten, wie dies in der nachcarolingischen Zeit die ihrer kundigen Mönche zu Sct. Gallen und Reichenau gethan haben. — 3. Endlich: Das Griechische wurde in der römischen Kirche, ebenso wie in anderen abendländischen Kirchen, z. B. der gallischen[326]), schon früh mehrfach beim Gottesdienste gebraucht[327]). Die angelsächsische

bemerkt Froben in seiner „Commentatio de vita Alcuini" n. XXXVII (Opp. T. I p. 32 ed. Mig.): „Maximum vero studium ibidem impendebatur sacrae disciplinae ac divinae Scripturae, ad cujus etiam pleniorem notitiam atque intelligentiam omnia reliqua studia referebantur; cujus etiam gratia linguis sacris Hebraicae et Graecae addiscendis non nulla, quantum nimirum temporis illius ratio ferebat, diligentia adhibita fuit".

322) S. Alcuins „Poema de Pontificibus et Sanctis ecclesiae Eboracensis" V. 1525, Opp. T. II p. 843 ed. Mig.

323) Alc., a. a. O. VV. 1542 ss.

324) Sed et sonos cantandi in ecclesia, quos eatenus in Cantia tantum noverant, ab hoc tempore (der Zeit, da Theodor und Hadrian nach England kamen und daselbst zu wirken anfingen) per omnes Anglorum ecclesias discere coeperunt", Hist. eccl. gent. Angl." Lib. IV, c. 2.

325) S. Beda, „Hist. eccl. gent. Angl." Lib. IV, c. 18.

326) Ueber den gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen im alten Gallien s. Exc. II.

327) Wir finden in Rom schon früh griechische Lectionen, griechische Gesänge (Psalmen), das „Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie Eleison" und das griechische Trishagion und „Carmen angelicum". Ebenso wurde hier schon früh das Symbolum griechisch tradirt und „sabbato sancto" beim siebenten und letzten „scrutinium" griechisch reddirt, wobei auch die Frage πιστεύεις vorkam.

Kirche war aber nun kraft ihres römischen Ursprungs und ihrer stetigen ausserordentlich starken und engen Verbindung mit der Mutterkirche von dieser im Cultus fast ganz abhängig[328]). Es lässt sich daher von vornherein erwarten, sie werde ihrem Beispiel auch hinsichtlich des gottesdienstlichen Gebrauchs des Griechischen gefolgt sein. Doch lässt sich dies allerdings nur im Allgemeinen sagen, indem sich gerade der gottesdienstliche Gebrauch der griechischen Stücke im „Psalt. Æthelst." in der römischen Kirche des siebenten und achten Jahrhunderts nicht nachweisen lässt, während wir umgekehrt die damals hier gebräuchlichen griechischen Stücke (s. Anm. 327), mit Ausnahme des „Kyrie eleison, Christe eleison"[329]), in dem, was, meines Wissens, bis jetzt von den ältesten liturgischen Büchern der angelsächsischen Kirche bekannt geworden, nicht antreffen. Dass der Gebrauch jener Stücke sich von Theodor herschreiben sollte, der, Grieche von Geburt, während seines, doch wohl nicht ganz kurzen Aufenthalts in Rom, der „Schola Graecorum" (der Genossenschaft oder Gemeinde der Griechen) oder irgend einem griechischen Kloster daselbst angehört oder doch hier gelebt ha-

328) Was Anfangs von altbritischem Cultus unter den Angelsachsen vorhanden war, fiel durch die Synode von Streaneshalch (664) und seit ihr. In den „Capitulis" der Synode von Cloveshovia (747) heisst es: „Tertio decimo definitur decreto, ut uno eodemque modo dominicae dispensationis in carne sacrosanctae festivitates, in omnibus ad ea rite competentibus rebus, id est in baptismi officio, in missorum celebratione, in cantilenae modo celebrentur, juxta exemplar videlicet, quod scriptum de Romana habemus ecclesia. Itemque ut per gyrum totius anni natalitia sanctorum uno eodemque die, juxta martyrologium ejusdem Romanae ecclesiae, cum sua sibi convenienti psalmodia seu cantilena venerentur". „Quintodecimo definierunt capitulo, ut septem canonicae orationum diei et noctis horae diligenti cura cum psalmodia et cantilena sibimet convenienti observentur, et ut eandem monasterialis psalmodiae parilitatem ubique sectentur, nihilque, quod communis usus non admittit, praesumant cantare aut legere, sed tantum, quod ex scripturarum sacrarum auctoritate descendit, et quod Romanae ecclesiae consuetudo permittit, cantent vel legant" etc. „Sextodecimo condixerunt capitulo, ut litaniae, id est rogationes, a clero omnique populo his diebus cum magna reverentia agantur, id est die septimo Kalendarum Majarum, juxta ritum Romanae ecclesiae; quae et litania major apud eam vocatur." Vgl. auch Cap. XVIII.

329) Wir finden dasselbe z. B. im „Pontificale Egberti Eboracensis archiepiscopi" (aus dem zehnten Jahrhunderts) in der „Oratio, qualiter domus Dei consecranda est" etc. bei Martène, „De antiquis ecclesiae ritibus" Lib. II Cap. XIII, T. II p. 246 ss. Bassani 1788.

ben mag[330]), ist nicht anzunehmen. Eher könnte er von Hadrian herrühren, der Abt in Campanien gewesen war, wo Griechisch und Lateinisch neben einander gesprochen und liturgisch gebraucht wurden[331]). Möglich auch, dass er sich in England auf Grund alles Dessen, was wir in dem Vorangehenden angeführt haben, von selbst gebildet hat, wenngleich dies bei dem receptiven, traditionalistischen Character der alten angelsächsischen Kirche doch weniger wahrscheinlich ist. Der Ausdruck „Litaniae Grecorum" in der Ueberschrift über das erste griechische Stück im „Psalt. Aethelst." (s. ob. S. 189 Anm. 313) erinnert unwillkürlich an den Namen „Fratres hellenici", mit dem die Sct. Gallener Mönche bezeichnet wurden, die des Griechischen

330) Die Liturgie der „Schola Graeca" und der griechischen Klöster in Rom war nämlich nicht die römische in griechischer Sprache, sondern irgend welche griechische (die auf Sicilien und in Apulien und Calabrien gebrauchte „Lit. S. Jac." oder die Basilius des Grossen oder die des Chrysostomus. S. über die „Schola Graeca" Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom B. II S. 447—49 vgl. auch 467 ff. — Dass im siebenten Jahrhundert und in der ersten Hälfte des achten das griechische Element in Rom nicht ganz schwach gewesen sein kann, folgt aus der damaligen Herrschaft der byzantinischen Kaiser über die Stadt, sowie aus dem Umstand, dass der römische Stuhl durch den Einfluss dieser Herrschaft von 642—752 nicht weniger als zwölf griechische und sicilianische Päbste zählte (Theodor I, ein Grieche aus Jerusalem, 642—49, Agatho, ein Sicilianer, 678—82, Leo II, ein Sicilianer von griechischer Abkunft, 682—83, Johann V, ein Syrer aus Antiochia, 685—86, Conon, ein auf Sicilien erzogener Thracier, 686—87, Sergius I, aus einer antiochenischen Familie zu Palermo geboren, 688—701, Johannes VI, ein Grieche, 701—5, Johannes VII, der Sohn eines Griechen Plato, 705—6, Sisinnius, ein Syrer, 707, Constantinus, ein Syrer, 708—15, Gregor III, ein Syrer, 731—41, Zacharias, ein Grieche, Polÿchronius's Sohn, 741—52). Kurz nach der Griechenzeit Roms sehen wir Paulus I (757—68) ein von seinem Vorgänger und Bruder Stephan II (752—57) angefangenes Kloster ausbauen, es nach seinem eigenen Bruder und nach Silvester I nennen und in dasselbe griechische Mönche setzen („Ubi et Monachorum congregationem construens, Graecae modulationis psalmodiae Coenobium esse decrevit", Anast. Bibl. in der „Vita Pauli I").

331) S. Martène, „De antiquis ecclesiae ritibus" Lib. I Cap. II Art. III, T. I p. 102 ed. Venet. — Nach einem Gautbert bei Bethmann, Paulus Diaconus Leben, Anhang, Pertz, Archiv der Gesellschaft für ält. deutsche Geschichtskunde B. X S. 333 vgln. mit S. 275 Anm. 1, soll Hadrian Abt der „Schola Graecorum" gewesen sein („Theodorus monacus quidam Tharso Cilitiae atque Adrianus abbas scolae Graecorum, Romae quondam positi" etc.).

kundig waren und griechische Stücke bei den Hochämtern absangen (s. unt. Exc. II), und ist wohl wie dieser Name zu verstehen[332]. — Dass weder Beda, noch, so viel ich weiss, sonst Jemand des Gebrauches solcher griechischen Stücke, wie die im „Psalt. Aethelst.", und griechischer Stücke überhaupt in angelsächsischen Gottesdiensten gedenkt, darf nicht gegen diesen Gebrauch eingewendet werden, da er eine jedenfalls nur sporadisch vorkommende liturgische Specialitet war. — Noch wollen wir bemerken, dass die in Rede stehenden griechischen Stücke, wie die vielen groben Fehler in ihnen zeigen, von einer des Griechischen gänzlich unkundigen Hand herrühren müssen. Dies stimmt gut zu der von Madden angenommenen Entstehung des letzten Drittels des „Psalt. Aethelst." im neunten Jahrhundert, indem die Kenntniss des Griechischen unter den Angelsachsen seit ungefähr Bedas Tode je länger, je mehr abnahm und in dem genannten Jahrhundert sehr gering gewesen sein muss[333]. Der Urheber des letzten Drittels des „Psalt. Aethel."

[332]) Das „Grecorum" von den Nationalgriechen zu verstehen, ist nicht möglich, da die Litanei im „Psalt. Aethelst." durchweg abendländischen Character trägt, z. B. in der Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte und speciell in der Form derselben „euxe yperimon", „ora pro nobis", die beide den griechischen Litaneien fremd sind, und da die Annahme, dass die Ueberschrift „Hic incipiunt Grecorum Laetaniae" von dem Abschreiber herrühre, und dieser in seiner Unwissenheit geglaubt habe, die Litanei gehöre den Griechen an, das wider sich hat, dass die griechischen Stücke von ihm ganz mechanisch und gedankenlos copirt sind, was es sehr nahe legt, dass dies auch mit den Ueberschriften geschehen sei. Ebenso wenig kann „Grecorum" = „in lingua Grecorum" sein, was wir in der Ueberschrift über das Vaterunser finden. — Uebrigens liegt die Litanei im „Psalt. Aethelst." in verkürzter Gestalt vor. Dies erhellt schon aus dem et rl." („et reliqua") nach „Aie Paule euxe yperimon" (was übrigens ebenfalls dafür zeugt, dass die Liturgie dem Abendlande angehört), sowie auch aus dem Fehlen des „Kyrie eleison" und „Christe eleison" im Anfange und am Ende nach dem „Agnus". Die einzelnen Bitten finden sich alle in lateinischen Litaneien wieder, so die drittletzte in der „Litania sabbato sancto dicenda ante benedictionem fontis" im „Sacram. Gellon." („Ut pacem nobis dones, te rogamus, audi nos!") und diese und die ihr vorangehende in der „Litania in extrema unctione" in einem alten „Cod. eccl. Turon." („Peccatores te rogamus, audi nos!"), Martène, a. a. O. Lib. I Cap. I Art. XVIII und Cap. VII Art. IV, T. I p. 67 und 310 ed. Ven.

[333]) Es hat dies seinen Grund in dem durch innere politische Zerrüttung und durch die räuberischen Einfälle der Normannen hervorgerufenen Verfall der angelsächsischen

pflanzte die ihm völlig unverständlichen griechischen Stücke, die er vorfand, mechanisch fort[334]).

Heurtly bemerkt a. a. O. p. 77 s.: „It is obviously another instance of an ancient form continued, probably for occasional use, long after that form had been superseded as the Church's normal form. And the circumstance of its being in a language which was to a great extent unknown would the more contribute to stereotype it. The custom of rehearsing the Creed in Greek in that part of the service preparatory to baptism, which was called the „Traditio Symboli", long continued in use in the Churches of the West. Several examples of Greek Creeds, though usually the Constantinopolitan, still remain in ancient Sacramentaries. And these are written, as in the present instance, not in Greek characters, but in the letters used in the surrounding context of the manuscripts in which they occur. The Creed in question may, not improbably, have been thus used in the „„Traditio Symboli"". — Allein die Umgebungen, in denen das Glaubensbekenntniss im letzten Drittel des „Psalt. Aethelst." seht (vor ihm Collecten, eine Litanei und die „Oratio dominica" und nach ihm das „Tersanctus") führen nur auf einen solchen Gebrauch desselben, wie der des Apostolicum's in Sct. Gallen[335]). — Dass das altrömische Symbol gegen Ende des siebenten Jahrhunderts und im ach-

Cultur in dem genannten Jahrhundert. Von Kennern des Griechischen finden wir auf den britischen Inseln in demselben nur zwei, Scotus Erigena und Möngal oder Marcellus.

334) Unmöglich ist es allerdings nicht, aber doch sehr unwahrscheinlich, dass der angelsächsische Urheber des letzten Drittels des „Psalt. Aethelst." eine alte, der römischen Mutterkirche angehörige Handschrift copirt hat.

335) Eine Litanei wurde allerdings auch bei der Taufe am „Sabb. sanct." gebraucht, nämlich beim „descensus ad fontem" (s. das „Sacr. Gelas.", Murat., „Lit. Rom. vet." T. I p. 568, das „Sacr. Greg.", Murat., a. a. O. T. II p. 152, und Greg. Opp. T. IV p. 88 ed. Mig., den siebenten von den von Mabillon edirten „Ordd. Rom." n. 10, a. a. O. p. 999, und das „Miss. Gell.", Martène, a. a. O. T. I p. 66 s.), sowie auch nach dem Taufact (s. das „Sacr. Gelas.", Murat. a. a. O. p. 571, das „Sacr. Greg.", Greg. Opp. T. IV p. 90 und 91 ed. Mig., und das „Rit. Ambros. jussu Caesaris-Montii ed.", Martène, a. a. O. p. 81). Und ebenso wurde bekanntlich die „Oratio dominica" den Competenten tradirt und von ihnen reddirt. Dagegen gehört das „Tersanctus" allein der Messe an, deren „Praefatio" es schliesst, und deren „Canon" es unmittelbar vorangeht.

ten und neunten in der römischen Kirche und in der im Cultus von ihr abhängigen angelsächsischen bei der „traditio“ (und „redditio“) Symboli“ noch irgend wie sollte gebraucht worden sein, ist nicht recht glaublich. Damals wurde in jener Kirche und in Kirchen, die im Cultus von ihr abhingen, theils, und zwar gewöhnlich, das Nicaeno-Constantinopolitanum[336]), theils das Apostolicum[337]) tradirt (und reddirt)[338]). Dazu kommt, dass wir gegen Ende des siebenten Jahrhunderts nach dem Antiphonarium Benchorense in Irland ein Symbol antreffen, das auf dem Apostolicum ruht und es voraussetzt (s. „Quellen“ B. II S. 283 ff.)[339]).

336) S. das „Sacr. Gelas.“, Murat. a. a. O. T. I p. 540 ss., und den siebenten von den von Mabillon herausgegebenen „Ordd. Rom.“, Greg. Opp. T. IV p. 997 ed. Mig., und vgl. auch den von Hittorp herausgegebenen „Ord. Rom. de officiis div.“, „Max. Bibl. Patrr. Lugd.“, T. XIII p. 676 s., und das „Rit. Rom. rest. a Sanct. Casert.“, Assem., „Cod. lit. eccl. univer.“ Tom. I p. 96 ss., sowie ferner den „Ord. scrut.“ I im „Miss. Gell.“ und das „Pontific. Remense“ und „Pictaviense“, Martène, a. a. O. p. 31 und 38. Auch in einem „Sacr. Gelas. et Greg. mixt.“ aus dem neunten Jahrhundert im Cod. lat. 816 auf der Nationalbibl. zu Paris fol. 50 und in einem „Rit. sive Ord. Rom.“ aus dem elften Jahrh. auf der Ambrosiana wird das Nic.-Const. griechisch und lateinisch tradirt.

337) So in einem „Ord. scrut. Rom.“ im Cod. Sessor. 52 aus dem Anfang der zweiten Hälfte des neuten Jahrhunderts und im „Ord. scrut. II“ des „Miss. Gell.“, welches nach Martène, a. a. O. T. I p. XXI aus dem achten Jahrhundert herrührt. — In einem „Miss. et Sacr. ad usum eccl. cujusdam Florentinae“ auf der Medicea, Plut. XVI Cod. VIII, das aus dem Anfang des zwölften Jahrhunderts stammt, werden Beide, das Apostolicum und das Nic.-Const., tradirt, zuerst jenes lateinisch für die „masculi“, sodann dieses griechisch für die „feminae.“

338) Nur in der aquilejensischen oder forojuliensischen Diöcese wurde „decimo vel nono saeculo ac etiam superiori aetate“ (De Rubeis an dem gleich anzuführenden Orte) ein Symbol tradirt, das von dem altrömischen sich nur durch die Zusätze „*vivens*“ nach „*resurrexit*“, „*catholicam*“ nach „*sanctam ecclesiam*“ und „*vitam aeternam*“ nach „*carnis resurrectionem*“ unterscheidet. (Ausserdem hat es „*ex M. v.*“). S. De Rubeis, „Dissertatt. duae: Prima de Turannio seu Tyrannio Rufino —: Altera de vetustis liturgicis aliisque sacris ritibus, qui vigebant olim in quibusdam Forojuliensis ecclesiae provinciis“ C. XI p. 242 ss. und 249. — Auch in Spanien wurde in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters das spätere römische Symbol noch nicht tradirt. S. „Quellen“ B. II S. 290 f.

339) Allerdings kann die irische Kirche bei dem Verhältniss, in dem sie im siebenten Jahrhundert zur römischen stand, das Apostolicum nicht von dieser erhalten haben, sondern muss es von Gallien, wo es entstand, und von wo auch Rom selbst es erst erhielt (s. „Quellen“ B. II S. 114 f. Anm. 88), nach Irland gekommen sein.

Nur in den Glaubensfragen beim Taufact wurde nach dem „Sacr. Gelas.“ das altrömische Symbol im siebenten Jahrhundert und im Anfang des achten zum Theil noch gebraucht[340]) (der erste und dritte Artikel vollständig, der zweite in der bekannten römischen Verkürzung)[341]). — Endlich ist es auch sehr fraglich, ob das Symbol im siebenten bis neunten Jahrhundert in England, wie in Rom, auch griechisch tradirt worden sei. Die Sitte es in beiden Sprachen, der lateinischen und griechischen, zu tradiren (und reddiren), die uns am Schlusse der alten Zeit und in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters in Rom begegnet, hat, wie wir in Exc. II aus dem „Sacr. Gelas.“, dem siebenten mabillonschen „Ordo Rom.“, dem Hittorpschen „Ordo Rom. de officiis div.“ und dem „Rit. Rom. restit. Sanct. Casert.“ zeigen werden, offenbar ihren Grund darin, dass es in der angegebenen Zeit in Rom (nicht wenige) Griechen und mithin griechische Kinder gab. In England war aber dies im siebenten und den zunächst folgenden Jahrhunderten nicht der Fall. Folglich musste, wie es scheint, hier damals die Recitation des griechischen Symboltextes bei der „traditio (und „redditio“) Symboli“ wegfallen. Doch lässt sich dafür, dass die angelsächsische Kirche dieselbe trozdem, dass in ihr keine Griechen vorhanden waren, beibehalten haben kann, der Umstand geltend machen, dass in einzelnen abendländischen Kirchen das Symbol zwar griechisch und lateinisch tradirt wurde, aber nicht, wie in Rom, griechisch für Kinder griechischer und lateinisch für Kinder lateinischer Abkunft, sondern in jener Sprache für die „masculi“, in dieser für die „feminae“ (s. Exc. II), — eine Erscheinung, deren Grund und Sinn klar zu Tage liegt. Augenscheinlich haben nämlich jene Kirchen die ohne Zweifel von Rom auf sie übergegangene Sitte, das Symbol in

340) Im Anfang des achten finden wir sie in einer fränkischen Kirche, indem die Handschrift, die das „Sacr. Gelas.“ enthält, bekanntlich jenem Zeitpunkt und Gallien angehört.

341) Hier (bei den Glaubensfragen) könnte deshalb allerdings dieses Symbol im siebenten und achten Jahrhundert unter den Angelsachsen noch gebraucht worden sein; wiewohl es sich doch sehr fragt, ob nicht die Glaubensfragen damals in England vielmehr die Form hatten, die wir in den ältesten Handschriften des „Sacr. Greg.“ finden, oder von einer ähnlichen Form waren. (Die Form der Glaubensfragen in den ältesten Handschriften des „Sacr. Greg.“ unterscheidet sich von der im „Sacr. Gelas.“ durch die Zusätze „*creatorem coeli et terrae*“ im ersten und „*catholicam*“ im dritten Artikel.)

beiden Sprachen zu tradiren, zwar beibehalten, dieselbe aber, weil sie keine Griechen in ihrem Schoosse zählten, in der angegebenen Weise modificirt und der reellen, historischen Bedeutung, die sie in Rom hatte, oder hier doch auch und zunächst hatte, eine ideelle, symbolische substituirt (das Nähere in Exc. II). Dasselbe kann nun auch die angelsächsische Kirche gethan haben. Allein immerhin ist es viel wahrscheinlicher, dass sie die in Rede stehende römische Sitte, weil es in England keine Griechen gab, ganz fallen gelassen hat, da sie dies nach Beda Hymn. II V. 179 ss. (Opp. T. V p. 610 ed. Mig.) aus demselben Grunde mit der römischen Sitte gethan haben muss, die sechs Lectionen an den Sabbaten in den Quatemberfasten auch griechisch vorzulesen (s. Exc. II).

III. Weder die Thatsache, dass wir im siebenten und achten Jahrhundert in England ein römisches Symbol antreffen, noch die, dass wir in dieser Zeit hier auf ein solches Symbol in griechischer Sprache stossen, kann nach dem im Vorangehenden Ausgesprochenen und Erörterten für uns irgend etwas Befremdliches haben. Dagegen kann es unser Befremden erwecken, dass wir das altrömische Symbol noch damals gebraucht finden und zwar in England[342]), wenn auch nur in der von uns angenommenen Weise.

Das Befremdliche, was diese Thatsache im ersten Augenblick hat, verschwindet jedoch bei näherer Betrachtung.

Zunächst müssen wir darauf aufmerksam machen, dass sie nicht ganz isolirt steht.

Wir treffen nämlich sogar noch später in der aquilejensischen oder forojuliensischen Diöcese, wenn auch nicht „stricte" das altrömische Symbol, so doch ein von ihm nur sehr wenig verschiedenes im Gebrauch und zwar als „Symbolum traditum"[343]). Und ebenso finden wir, dass

342) „Noch damals" (im siebenten und achten Jahrhundert), „in England", denn es lässt sich nach dem ob. S. 193 f. und Anm. 333 Bemerkten nicht wohl annehmen, dass das Symbol im letzten Drittel des „Psalt. Aethelst." noch im neunten Jahrhundert in England gebraucht worden sei. Das „sogar noch im neunten Jahrhundert" ob. S. 166 ist daher zuviel gesagt und muss in „sogar noch im achten Jahrhundert" verändert werden.

343) S. ob. S. 197 Anm. 338. De Rubeis bemerkt in Bezug auf das Alter des in seinen „Dissertt. duae" mitgetheilten „Ord. scrut." p. 229 s.: „In tabulario insignis

das altrömische Symbol selber nach dem „Sacr. Gelas.“ noch in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts in einer gallischen oder fränkischen Kirche gebraucht wurde[344]), wenn auch nur bei den Glaubensfragen mit stark verkürztem zweiten Artikel. Endlich zeugt doch auch das lateinische Exemplar des altrömischen Symbols im Cod. Laud. davon, dass dieses Symbol noch im siebenten Jahrhundert, sei es auf Sardinien, sei es, was das Wahrscheinlichste (s. ob. S. 166 Anm. 267), in Rom, sei es endlich irgend anderswo, in einer oder der andern Weise gebraucht worden ist (s. ob. S. 163 ff. und insbes. S. 167).

Zu dem Allen kommt noch ein analoger Fall in der jerusalemischen Kirche. Wir finden nämlich hier in der „Lit. S. Jac.“, die in ihrer gegenwärtigen Gestalt aus dem Schluss des vierten oder aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts stammt[345]), den Anfang eines einfacheren und darum, wie kaum zu bezweifeln, auch älteren Symbols[346]) als das

Capituli Civitatis Austriae seu Forijulii vol. ms. servatur, quod inter alios ritus integrum exhibet scrutinii ordinem Lupi seu Luponis Patriarchae aetate usu receptum, ut primus ego, cum volumen illud versarem, observavi. Inter rubricas haec habentur verba: „„Et huic mysterio pontifex interesse debet, sicut mihi Luponi visum est, ecclesiae sanctae Aquilejensis pontifici.““ Man finde, bemerkt de Rub. weiter, zwei aquilejensische Patriarchen des Namens Lupus oder Lupo, einen, der als Nachfolger des Patriarchen Teutimar nach dem Jahre 855 unter Ludvig II die Kirche Aquilejas regierte, und einen zweiten, der gegen die Mitte des zehnten Jahrhunderts unter Berengar und seinem Sohne Lothar lebte. Welcher von ihnen im Codex rede, sei nicht leicht auszumachen. Und auch das Alter des Codex bringe keine Entscheidung, da er nicht „prima scriptus manu“, sondern Abschrift eines älteren Codex sei.

344) Die Handschrift, in der uns das „Sacr. Gelas.“ vorliegt, ist nach ihrem ersten Herausgeber Tommasi vor dem Jahre 700 und nach Muratori, „Dissertat. de reb. lit.“ Cap. V vor seiner „Lit. rom. vet.“ T. I p. 51 ss. vor dem Jahre 800 verfasst. Nach Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, S. 95 „liegt die Entwickelung des Kirchenjahrs, von der es (das „Sacr. Gelas.“) einen Abdruck giebt, mindestens jenseits des Jahres 731“. Dass der Cod. im Gallien geschrieben ist, erhellt unter Anderem daraus, dass im Canon gallische Heilige erwähnt werden, und im Charfreitagsgebet des „imperium Romanum sive Francorum“ gedacht wird.

345) S. meine Schrift „Nadverens Indstiftelsesords gudstjenestlige Historie fra det femte Aarhundrede af indtil vore Dage“, Christ. 1868, S. 15 f. Anm. 2.

346) Der erste Artikel lautet nämlich hier: *Πιστευω εἰς Θεον πατερα παντοκρατορα, ποιητην οὐρανου και γης*, während das Symbol in Cyrills Katechesen

in den ungefähr aus dem Jahre 348 stammenden Katechesen Cyrills. Das ältere, einfachere Symbol der Kirche zu Jerusalem erhielt sich also noch im Gebrauch, wenn auch nur bei der Messe, nachdem schon ein jüngeres, entwickelteres entstanden und bei der Taufe in Gebrauch gekommen war.

Sodann aber lässt sich die Thatsache, dass das altrömische Symbol in Rom selbst und in von ihm abhängigen Kirchen seine Ersetzung durch das Nicaeno-Constantinopolitanum bei der „traditio“ und „redditio Symboli“ und das Aufkommen des jüngeren römischen Symbols oder des Apostolicums in der römischen Gemeinde überlebt hat, und das Jahrhunderte lang, unschwer begreifen und erklären.

Es hatte zu lange in ihr geherrscht und war in den Jahrhunderten seiner Herrschaft von ihren Mitgliedern und von Anderen zu hoch gehalten worden[347]), als dass es so schnell der Vergessenheit anheim fallen, und sobald jede Spur won ihm in Rom und anderwärts verschwinden konnte. Hiezu kommt ferner, dass es in Rom keinesweges gleich ganz abgeschafft wurde. Nur bei der „traditio“ und „redditio Symboli“ musste es einem andern Symbol weichen, während es, wie uns das „Sacr. Gelas.“ lehrt, bei den Glaubensfragen noch längere Zeit beibehalten wurde. Zwar trat es hier in stark verkürzter Gestalt auf, eine Gestalt, die es übrigens ohne Zweifel nicht erst zur Zeit seiner Abschaffung bei der „traditio“ und „redditio Symboli“ erhielt, sondern gewiss schon lange vorher gehabt hatte[348]); aber man wird das in den Glaubensfragen Fehlende fortwährend aus dem noch vorhandenen vollständigen Symbole gekannt haben. Sodann musste auch der Umstand zu seiner Erhaltung beitragen, dass es bei der „traditio“ und „redditio

ausser diesen Worten noch ὁρατων τε παντων και ἀορατων hat. Aus diesem Anfang dürfen wir wohl den Schluss ziehen, dass das Symbol in der „Lit. Jac.“ auch in dem Folgenden, oder dass es überhaupt einfacher gewesen sein werde, als das bei Cyrill.

347) S. „Quellen“ B. II S. 80 und S. 106 ff.

348) Wir finden zum Wenigsten an anderen Orten schon sehr früh Verkürzungen des Symbols bei den Glaubensfragen und zwar noch viel stärkere als in Rom, z. B. in Mailand zu Ambrosius's Zeit (s. Ambros. „De Mysteriis“ c. 4 vgl. mit der Ambrosius zwar mit Unrecht zugeschriebenen, aber doch der mailändischen Kirche angehörigen Schrift „De sacramentis“ Lib. II c. 7).

Symboli“ nicht dem aus ihm hervorgegangenen und mit ihm verwandten abendländischen jüngeren römischen Symbol oder dem Apostolicum, sondern dem von ihm stark abweichenden oder vielmehr in Bezug auf Character ganz verschiedenen morgenländischen Nicaeno-Constantinopolitanum Platz machte. Wäre jenes an seine Stelle getreten, so hätte es viel leichter geschehen können, dass es in Vergessenheit gerieth. Endlich wirkte auch noch folgender Umstand mit dazu, dass es nicht so bald vergessen wurde und verschwand. Das jüngere römische Symbol oder das Apostolicum ist nicht in Rom allmälig aus dem altrömischen entstanden, sondern die römische Kirche hat es in den letzten Decennien des fünften Jahrhunderts oder im sechsten von der gallischen, in der wir es zuerst finden, herübergenommen[349]), nachdem sie ihr eigenes Symbol, das altrömische, bei der „traditio“ und „redditio Symboli“ mit dem nicaeno-constantinopolitanischen vertauscht hatte, und jenes Symbol dadurch seiner Hauptstellung verlustig gegangen und hinter dieses zurückgetreten war. Hierdurch geschah es, dass das vollständige jüngere römische Symbol oder das neurömische, wie man es auch nennen kann, und das altrömische von einander scharf geschieden nebeneinander su stehen kamen. Dies verhinderte nun aber, dass das letztere in das erstere über- und damit unterging, was höchst wahrscheinlich geschehen sein würde, hätte sich dieses in der römischen Gemeinde selbst allmälig aus jenem entwickelt. — Umgekehrt zeugt aber wiederum der Umstand, dass das altrömische Symbol noch lange, nachdem es bei der „traditio“ und „redditio Symboli“ verschwunden war, in der Kirche angetroffen wird, dafür, dass das neurömische nicht wohl in Rom

[349]) Dass dies gar nichts Auffallendes hat, habe ich schon „Quellen“ B. II S. 115 Anm. gezeigt. — Dagegen kann gefragt werden, wie man in Rom dazu kam sein altes Symbol mit dem gallischen zu vertauschen oder vielmehr dieses jenem zur Seite zu setzen, da man es doch weder bei der „traditio“ und „redditio Symboli“, noch bei den Tauffragen gebrauchte? Zur Beantwortung dieser Frage begnügen wir uns hier darauf hinzuweisen, dass es im Hittorpschen „Ord. rom. de officiis div.“ nach der „Litania ante fontem“ neben und nach der „oratio dominica“ im Munde des „pontifex“ erscheint („Max. Bibl. Patrr. Lugd.“ T. XIII p. 696), ferner dass es, wie der „Ord. scrut.“ im Cod. Sess. 52 zeigt, in einzelnen römischen Kirchen auch tradirt wurde, endlich dass man es in Rom leicht ähnlich gebraucht haben kann, wie man es im zehnten Jahrhundert und früher in Sct. Gallen gebrauchte, und wie man im siebenten und achten das altrömische in England anwendete.

allmälig aus ihm entstanden sein kann, sondern von der römischen Gemeinde entweder mit einem Male durch Umformung des alten gebildet oder von anderswoher entlehnt worden sein muss, welches Letztere wirklich geschehen ist[350]). Man könnte zwar für allmälige Entstehung des neurömischen Symbols aus dem altrömischen geltend machen wollen, dass wir in den beiden ältesten Handschriften des „Sacr. Greg.", der ottobonianischen und vaticanischen[351]), von den drei Bestandtheilen des dritten Artikels, die jenes Symbol mehr hat als dieses: „*catholicam, sanctorum communionem*" und „*vitam aeternam*"[352]), nur einen, den ersten, finden, während der „Ord. scrut." im Cod. Sessor. 52 und der Hittorpsche „Ord. Rom. de officiis div." alle drei Bestandtheile enthalten. Allein diese Erscheinung lässt sich sehr gut auch durch die Annahme erklären, dass man anfangs nur jenes Kirchenprädikat, später aber auch die beiden andern Zusätze aus dem schon vollständig vorhandenen neurömischen Symbol in die Glaubensfragen aufnahm[353]).

350) Hiernach ist das „Quellen" B. II S. 114 Anm. 89 Geäusserte zu berichtigen.

351) Diese beiden Handschriften gehören nach Muratori, a. a. O. p. 71 ss., dem Ende des achten oder den ersten Jahren des neunten Jahrhunderts an, während sie nach Ranke, a. a. O. S. 60 ff., zwischen 731 und 800 geschrieben sind.

352) Ausserdem hat Cod. Ottob. „*remissionem omnium* peccatorum", Murat. a. a. O. T. II p. 157.

353) Ueberhaupt herrscht in den Handschriften der römischen Liturgie aus dem achten bis elften Jahrhundert in Bezug auf den Wortlaut des dritten Artikels bei den Glaubensfragen ein nicht geringes Schwanken. — Während der gewöhnliche „Ord. bapt." in der vaticanischen Handschrift des „Sacr. Gelas." in diesem Artikel „Credis *et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem?*" hat (der Wortlaut des altrömischen Symbols), hat ein „Ad succurrendum infirmum Catecuminum" überschriebener „Ord. bapt." „Ex eodem libro Sacramentorum Gelasii papae atque ex ms. codice bibliothecae Colbertinae 1348 ab annis circiter 900 (d. h. um 800) exarato, ex Regio n. 3866 et Noviomensi ejusdem aetatis" in demselben Artikel: „Credis *et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam?*" (Martène, a. a. O. p. 66). Den letzteren Wortlaut hat auch das „Sacr. Gelas. et Greg. mixt." in dem nach Gerbert, „Monumenta liturgica ecclesiae Allemannicae" T. I p. 1 ss. vor, nach Ranke, a. a. O. S. 99, nach 800 geschriebenen Cod. XXX der jetzt der Züricher Cantonalbibliothek einverleibten Bibliothek des ehemaligen Klosters Rheinau, nur dass in diesem Cod. in den Glaubensfragen beim Taufact vor Ostern das „*et*" vor „*vitam aeternam*" fehlt (in denen beim Taufact vor Pfingsten steht es dagegen).

II. 1. Ueber den griechischen Text des späteren, längeren römischen Symbols oder des Symbolum apostolicum im Codex Sangallensis 338 und im Codex des Corpus Christi College zu Cambridge.

(Ob. S. 11 f.)

Die Fragen, die uns in Betreff dieses Textes zur Beantwortung vorliegen, sind folgende: Zuerst die Frage, ob er ein Original oder

Und ebenso haben ihn das ob. S. 197 Anm. 336 erwähnte „Sacr. Gelas. et Greg. mixt.“ in dem aus dem neunten Jahrhundert stammenden Cod. lat. 816 auf der Nationalbibl. zu Paris (ehemals ein Cod. Puteanus), ferner ein „Cod. Monasterii S. Germani a Pratis“ (geschrieben um 900; Mart., a. a. O. p. 71) und ein „Miss. Ambros. Saec. IX vel X“ auf der Ambrosiana (A. 24 bis Paul inf.) (Alle vier Codd. haben im ersten Artikel den Zusatz „*creatorem coeli et terrae*“). Dagegen lautet der dritte Artikel im „Sacr. Greg.“ in dem im 9ten Jahrhundert geschriebenen Cod. XLIII der Rheinauer Bibliothek, in einem „Miss. monasticum Bobiensis monasterii et venerandae antiquitatis“ auf der Ambrosiana (D. 84) und (bei der Taufe von „infantes infirmi“) in dem „Lib. Sacr. monast. Moisac.“ (geschrieben um 900; Mart. a. a. O. p. 73) ganz wie in der vaticanischen Handschrift bei Muratori: „*Credis et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem?*“ In dem Miss. in Cod. S. Gall. 341, in dem die erste Tauffrage (wohl durch ein Versehen des Abschreibers; s. ob. S. 103 ff.): „Credis *in Deum omnipotentem*“ lautet, finden wir bei den Tauffragen den ganzen dritten Artikel mit Ausnahme von „*vitam aeternam*“. Der volle Wortlaut dieses Artikels tritt uns entgegen im „Miss. Gellon.“ (nach Mart., a. o. S. 197 Anm. 337 angef. O. vor 800 geschrieben; Mart., a. a. O. p. 67 s.), im „Ord. scrut.“ im Cod. Sessor. 52, im „Cod. ms. Parthenonis B. M. Calensis in dioecesi Paris “ (geschrieben um 900; ohne „*et*“ vor „*vitam eeternam*“; Mart. a. a. O. p. 70) und (bei der gewöhnlichen Taufe) im „Sacr. monast. Moisac.“ (Mart., a. a. O. p. 72); ebenso in den Handschriften, die Hugo Menards Ausg. des „Sacr. Greg.“ und dem Hittorpschen „Ord. Rom. de officiis div.“ zu Grunde liegen. (Im „Miss. Gell.“ wird übrigens bei den Glaubenfragen das Symbol überhaupt vollständig recitirt). In einem „Rit. sive Ord. Rom. saec. XI“ af der Ambrosiana wird der dritte Artikel in den Glaubensfragen bei der „denunciatio scrutinii ad electos“ zwar auch vollständig recitirt, aber das Schlussglied des Artikels lautet hier „*et vitam post mortem*“ (in dem „Ord bapt.“ selbst fehlen hier die Glaubensfragen). Und denselben Wortlaut finden wir auch in dem Missale in Cod. Sangall. 344 Saec. XII, nur dass hier „*carnis resurrectionem*“ (ohne Zweifel durch Nachlässigkeit des Abschreibers) ausgefallen ist. Vgl. übrigens „Quellen“ B. II S. 288. Ganz abnorm lautet der dritte Artikel in einem „Miss. Ambros. saec. X“ („Ex eccl. Lodrini in Lepontiis“): „*Credis et in Spiritum, sanctam catholicam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam*“, wenn nicht auch hier ein nachlässiger Abschreiber „*sanctum*“ und „*ecclesiam*“ weggelassen hat.

eine Uebersetzung aus dem Lateinischen sei; sodann die eng mit einander zusammenhängenden Fragen, wo, wann und wie er entstanden sei, von wem er herrühre, welcher Zweck ihn hervorgerufen habe, und welche Autorität ihm zukomme; endlich die Fragen über seine kirchliche Ausbreitung und Anwendung.

1. Die erste von diesen Fragen wird von den Meisten ohne Weiteres dahin beantwortet, dass wir in dem in Rede stehenden griechischen Symboltext eine Uebersetzung des lateinischen jüngeren römischen Symbols oder des lateinischen Apostolicums haben. So schon sein erster Herausgeber Usher, so sein zweiter Heurtly, so Nicolas u. A. Pearson in seiner „Exposition on the Creed“ 1659 u. ö. (lat. von J. S. Arnold unter dem Titel „Expositio Symboli apostolici“, Frankf. a. d. O. 1691) behandelt ihn jedoch in einer Weise, dass man annehmen muss, er habe ihn für das Original des lateinischen Textes gehalten oder doch für einen Text angesehen, der gleiche Originalität besitzt, wie dieser, und daher mit ihm coordinirt und ihm ebenbürtig ist und dieselbe Autorität, wie er, beanspruchen kann[354]). Und Walch erklärt nach Mittheilung des Symbols im Briefe des Marcellus und des Sym-

354) Pearson äussert nämlich p. 82 der lat. Uebers.: „Verum cum vox haec Omnipotens bis in Symbolo inveniatur, primum in primo hoc Articulo, deinde rursum in sexto, ubi Christus dicitur *sedere ad dextram Dei Patris omnipotentis, ubi latinus quidem textus eandem vocem utrobique retinuit* [*Omnipotentem, omnipotentis*], cum tamen in graeco aperta sit distinctio [*παντοκρατορα, παντοδυναμου*], cumque vox, quae legitur in primo hoc Articulo, pariter comprehendat et Dei potentiam in operando et autoritatem in dominando, cum altera illa in sexto nonnisi infinitam potestatem exprimat sine ulla ad autoritatem vel dominium relatione: expositionem posterioris loco suo proprio servabo, specialiter acturus de infinita Dei virtute, ubi specialius expressa invenitur.“ Und p. 504 äussert Derselbe: „Verum cum omnipotentiae attributum alio vocabulo graeco in primo, alio in sexto Articulo expressum sit (in primo Articulo est *παντοκρατωρ*, in sexto *παντοδυναμος*), illo quidem peculiariter autoritatem dominii, hoc magis proprie potestatem operandi significante: igitur hanc quidem omnipotentiae notionem huic loco explicandam reservavimus.“ Und in Uebereinstimmung mit diesen Aeusserungen behandelt Derselbe wirklich auf Grund des Umstandes, dass der griechische Text im ersten Artikel *παντοκρατορα* und im Gliede von der „sessio ad dextram“ *παντοδυναμου* hat, das „Omnipotens“ jenes Artikels und das „omnipotens“ dieses Gliedes in zwei verschiedenen Abhandlungen.

bols im „Psalt. Aethelst.“ in den ob. S. 38 Anm. 70 angef. Worten, dass und warum er die Meinung nicht theile, römische Symbole in griechischer Sprache, falls wir solche übrig haben, seien für blosse Uebersetzungen zu halten, und giebt sodann, nachdem er dargethan, dass jene beiden griechischen Symbole wirklich der römischen Kirche angehören, noch das griechische Symbol im Cod. Cantabr. mit der Bemerkung, dass es mit dem in jüngerer Zeit mit vielen Zusätzen vermehrten römischen Symbol, welches wir „per eminentiam“ das apostolische nennen, identisch sei, weshalb wir es auch nicht mit Sicherheit zu den älteren Symbolen rechnen dürften. Andere, wie Hahn, sprechen sich nicht über das Verhältniss des griechischen Textes zum lateinischen aus. Ich selbst habe jenen ob. S. 19 Anm. 41 als eine Uebersetzung bezeichnet, S. 124 Anm. 217 dagegen — im Hinblick auf eine Möglichkeit, von der im Nachfolgenden die Rede sein wird — ausgesprochen, dass ich vorläufig nicht ohne Weiteres zu sagen wagte, dass er zweifellos von Uebersetzung herrühre, wobei ich mir vorbehielt, die Frage hier, an diesem Orte zu behandeln.

Ist nun das griechische Symbol im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig. eine Uebersetzung oder ein Original?

Es ist, und zwar ohne Zweifel, eine Uebersetzung.

Zuvörderst ist es eine Uebersetzung, weil es sich in einem Paar Punkten deutlich als eine solche, als eine Uebersetzung aus dem Lateinischen, zu erkennen giebt.

Das Glied vom „descensus ad inferos“ lautet in ihm *κατελθοντα εἰς τα κατωτατα*. Das, meines Wissens, ganz exempellose (blosse) *τα κατωτατα*, statt dessen die griechischen Kirchenschriftsteller da, wo sie vom „descensus“ reden, ὁ Ἀιδης, Ἀιδης, Ἀιδου[355]) oder τα

[355]) S. Stt., wie: *Εἰ γουν ὁ κυριος δἰ οὐδεν ἑτερον εἰς Ἁιδου κατηλθεν* Clem. Alex. Stromm. VI, 6, 46 (Opp. T. III p. 125 ed. Klotz), *Και κατεβη εἰς τον Ἁιδην* der Apostelschüler Thaddäus in seiner Rede an Abgarus von Edessa bei Euseb. hist. eccl. I, 13, *και κατηλθεν εἰς Ἁιδην* oder *Ἁιδου μονος* Ignat. ad Trall. c. 9 läng. Rec., *Ἐντευθεν γαρ εἰς Ἁιδην καταβας, — του μονου μεν καταβαντος εἰς Ἁιδην* und *θεωρησας καινον τινα κατελθοντα εἰς Ἁιδην* in Cyrillus von Jerusalems Katech. IV. n. 15 und XIV n. 18 und 19, *κατερχομενος ἐν θεοτητι συν ψυχῃ εἰς Ἁιδου* Epiph. Panar. haeres. 77 n. 35 und *καταφερομεθα μετα τον θανατον εἰς τον Ἁιδην. ἀνεδεξατο* (Christus) *και τουτο και ἠλθεν ἑκουσιως εἰς αὐτον· οὐ κατηνεχθη κα-*

καταχθονια [356]) oder endlich auch, wenngleich weit seltener, nach Eph. 4, 9, τα κατωτερα της γης [357]) gebrauchen, und statt dessen selbst

θαπερ ἡμεις, ἀλλα κατηλθεν Macarius von Jerusalem in seiner Betrachtung über die Geschichte Christi von seiner Geburt an bis zu seiner Wiederkunft zum Gericht bei Gelasius von Cyzikus, „Hist. concil. Nic.“ Lib. II c. 23 (Coleti, „Sacrosancta Concilia“ T. II p. 229). Vgl. auch noch die Ausdrücke ὁν πυλωροι ᾘδου ἰδοντες ἐφριξαν, ὁν αὐτος ὁ ᾍδης ἐτρομασε, ὁντινα και αὐτος ὁ ᾍδης ἐπτηξεν im Sirm. 3, Nicen. und Constant. von 360. Der Gebrauch von ᾍδης bei den griechischen Kirchenschriftstellern, da wo sie vom „descensus ad inferos“ reden, schliesst sich übrigens an Apg. 2, 27. 31 (Ps. 16, 10) an.

356) S. Stt., wie: „Et propter hoc Dominum in e a, q u a e sunt s u b t e r r a (ohne Zweifel Uebersetzung von τα καταχθονια) descendisse“ Iren. ad haeress. 4, 27, 2, Κατηλθεν εἰς τα καταχθονια und Ἀλλ᾽ ὁ καταβας εἰς τα καταχθονια παλιν ἀνηλθε in Cyrillus von Jerusalems Katech. IV n. 11 und 12, και εἰς τα καταχθονια κατελθοντα, καθεληλυθοτα im Sirm. 3, Nicen. und Constant. von 360, und θαπτεται, κατερχεται εἰς τα καταχθονια ἐν θεοτητι και ἐν ψυχῃ, — και συν τῃ ψυχῃ κατελθειν ἐπι (εἰς; das ganz ungewöhnliche ἐπι scheint durch Einfluss des folgenden ἐπι entstanden zu sein) τα καταχθονια ἐπι το ἐργασασθαι κ. τ. λ., — συγκατελθουσης δε (της θεοτητος) τῃ ψυχῃ τῃ ἁγιᾳ εἰς τα καταχθονια Epiph. Panar. Ἐνδημια Χριστου n. 2, haeres 69 n. 62 und „Expos. fid.“ n. 17. Τα καταχθονια an diesen Stt. dürfte mit Phil. 2, 10 in Zusammenhang stehen, einer Stelle, die den „descensus ad inferos“ voraussetzt, und auf die in Stt. angespielt wird, wie: ἀληθως ἐσταυρωθη και ἀπεθανε, βλεποντων των ἐπουρανιων και ἐπιγειων και ὑποχθονιων Ignat. ad Trall. c. 9 kürz. Rec. (die läng. hat βλεποντων οὐρανιων — καταχθονιων δε ὡς του πληθους του συναναστα ντος τῳ κυριῳ) und: ὁς ἐπουρανιων και ἐπιγειων και καταχθονιων βασιλευς και κριτης παντων ἀποδεδεικται —, καταχθονιων δε, ὁτι και ἐν νεκροις κατελογισθη κ. τ. λ. Hippol. „De Antichr.“ c. 26, Opp. T. I. p. 14 s. ed. Fabr.

357) S. die Stt. „propter quos et descendit ad i n f e r i o r a t e r r a e“ Iren. adv. haeress. 4, 22, 1 und „propterea Dominus noster descendit non solum usque ad terras, sed usque ad i n f e r i o r a t e r r a e“ Orig. Hom. VI in Exod. n. 6.

Der Gnostiker Theodotus hat in seinem Citat von Eph. 4, 9 f. εἰς τα κατωτατα της γης (s. Κλημεντος του Ἀλεξανδρεως ἐκ του Θεοδοτου και της ἀνατολικης καλουμενης διδασκαλιας. κατα του Οὐαλεντινου χρονους ἐπιτομαι § 43, Clem. Alex. Opp. T. IV p. 18 ed. Klotz) und mit τα κατωτατα της γης, τα κατωτατω της γης und κατωτατα γης wird der Hades in Ps. 63, 10 und 139, 15 LXX (εἰσελευσονται εἰς τα κατωτατα της γης, ἐν τοις κατωτατω oder κατωτατοις της γης, welches Letztere auch Aq. hat) und in Ps. 95, 4 Symm. (οὑ ἐν τῃ χειρι αὐτου κατωτατα γης) bezeichnet (vgl. auch die Erklärung von ᾍδης durch κοινος τις τοπος ἐν ἑσω-

alle griechischen Uebersetzungen des Apostolicums[358]) und alle die griechischen Uebersetzungen des Athanasianums, in denen der „descensus" vorkommt[359]), ὁ ῾Αιδης, ῾Αιδης und ῾Αιδου haben, ist deutlich Uebersetzung, wenn auch nicht ganz buchstäbliche[360]), des „*inferna*" im lateinischen Apostolicum.

Das vorletzte Glied des zweiten Artikels lautet im Symbol im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig. *καϑεζομενον· ἐν δεξιᾳ ϑεου πατρος παντοδυναμου.* Auch dieses *παντοδυναμου* ist deutlich eine

τατῳ της γης Bas. Mag. zu Jes. 5, Opp. T. I p. 962 ed. Benedd.), während in Ps. 86, 13, einer Stelle, die Iren. adv. haeress. 5, 31, 2 auf Christi Auferstehung aus dem Hades bezieht, vom *῾Αιδης κατωτατος* und Ps. 88, 7 und Thren. 3, 55 vom *λακκος* (d. i. dem Hades) *κατωτατος* die Rede ist (vgl. auch noch *ἑως ῾Αιδου κατω* in Deut. 32, 22 LXX). Das blosse *τα κατωτατα* vom Hades wird auch auf dem Gebiete der griechischen Uebersetzungen des alten Testaments nicht angetroffen.

358) S. ob. S. 20—27. Auch die griechische Uebersetzung im Cod. Ambros. hat *ὁ ῾Αιδης* (*κατελϑοντα ἐν τῳ ῾Αιδῃ*).

359) Eine von den mir bekannten sechs Uebersetzungen desselben, die zuerst von Usher in seiner Schrift „De Rom. eccl. symb. apost. vet. — diatribe" p. 33 ss. herausgegebene vierte bei Montfaucon (Athan. Opp. T. II p. 731 ss.), die mehr eine Paraphrase als eine Uebersetzung ist, hat statt des „descensus" die „sepultura" (*και ταφεις*). Von den beiden handschriftlichen, die ich ausser den vier bei Montfaucon kenne, hat die eine, in einem Cod. Marc. (DLXXV), *κατηλϑεν εἰς ῾Αιδου*, die andere, in einem Cod. Ambros. (β 39 Sup. No. 12) *κατηλϑεν ἐν τῳ ῾Αιδῃ*.

Umgekehrt wird das *῾Αιδης* der LXX und des N. T.'s in der Itala und Vulgata fast überall durch „inferi", „inferus" und „infernus" wiedergegeben. Nur Jes. 5, 14 und 1 Cor. 15, 55 machen eine Ausnahme, indem die It. dort „Orcus" hat, während wir hier in beiden Uebersetzungen „mors" finden. Das „inferna" des Apostolicums findet sich dagegen nie in der It. und in der Vulg. nur einmal, Job 21, 13. Umgekehrt haben die Symbole, die den „descensus" enthalten, fast alle „inferna". „Inferi" finden wir nur in dem altirischen Symbol im „Antiph. Bench." („*descendit ad inferos*") und „infernus" nur in dem Symbol des Venantius Fortunatus („*descendit ad infernum*"). (Rufin gebraucht jedoch in seiner Auslegung des „descensus" wiederholt „in infernum".)

360) Eine genaue Uebersetzung würde *τα κατω* gewesen sein. *Τα κατωτατα* ist eigentlich „infima" oder „ima". Der Uebersetzer fand wohl in „inferna" sprachgebräuchlich den Begriff der untersten, tiefsten Oerter, der höchsten Tiefe ausgedrückt. Möglich, dass auch die ob. Anm. 357 angeführten Stellen in der LXX das *τα κατωτατα* mit hervorgerufen haben, oder dass es ihnen allein seinen Ursprung verdankt.

Uebersetzung des „*omnipotentis*“ im lateinischen Apostolicum. Wenn im ersten Artikel jenes Symbols dem lateinischen „*omnipotentem*“ nicht *παντοδυναμον*, sondern *παντοκρατορα* entspricht, so hat dies seinen Grund in des Uebersetzers Bekanntschaft mit dem griechischen Nicaeno-Constantinopolitanum [361]) und darin, dass er diesem Symbol in dem, was es mit dem lateinischen Apostolicum gemeinsam hatte, einigermaassen folgen wollte. Daher wusste er, dass es im ersten Artikel *παντοκρατορα* hatte und behielt dieses Wort bei, ebenso wie er die Form des zweiten Artikels in ihm kannte (den Ausdruck der Glieder dieses Artikels vom zweiten bis zum letzten durch Accusativi Participii) und sie nachahmte. Wo dagegen das Apostolicum Etwas hatte, was im Nic.-Const. fehlte, hielt er sich wörtlich an jenes. Dies war mit den Worten „*Dei — omnipotentis*“ im Gliede von der „sessio ad dextram Patris“ der Fall, das im „Nic.-Const. *και καθεζομενον εκ δεξιων* oder *εν δεξια του πατρος* lautet, desgleichen mit dem Gliede vom „descensus ad inferos“, das im Nic.-Const. fehlt. Hätte dieses Glied hier gestanden, so würde er ohne Zweifel „*ad inferna*“ durch *Ἀιδης* oder *τα καταχθονια* wiedergegeben haben. Aus demselben Grunde hat auch der Urheber der Uebersetzung im Cod. Vatic. im ersten Artikel *παντοκρατορα*, im vorletzten Gliede des zweiten dagegen *του παντοδυναμου* (s. ob. S. 25), während die Verfasser der Uebersetzungen im Cod. Bint., Cod. Escor., Cod. Barb. und Cod. Ambros. das *παντοκρατωρ* im ersten Artikel des Nic.-Const.'s auch auf das vorletzte Glied des zweiten übergeführt haben (s. ob. S. 20, 23 und 27), und der Verfasser der Uebersetzung im Cod. Vindob. auch im ersten Artikel sich nicht nach dem Nic.-Const. gerichtet, sondern das „*omnipotentem*“ seines Originals buchstäblich wiedergegeben hat (s. ob. S. 24). Die Annahme Pearsons, dass das *παντοδυναμος* im Gliede von der „sessio ad dextram“ einen anderen Begriff ausdrücken solle, als das *παντοκρατωρ* im ersten Artikel [362]) (s. ob. S. 205 Anm. 354), ist grundlos und willkühr-

361) Oder auch mit ihm und mit dem Nicaenum. Dass er noch andere griechische Symbole gekannt haben sollte, ist nicht wahrscheinlich. S. unten den Abschnitt über die Entstehung des Textes im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig.

362) Ich sage einen anderen Begriff ausdrücken solle, denn an und für sich drücken die beiden Wörter ja allerdings verschiedene Begriffe aus. *Παντοδυναμος*, das beim Scholiasten zu Aesch. Sept. 172, im Buche der Weisheit (Sap. 7, 23. 11, 18. 18, 15)

lich. Einmal nämlich bezieht sich das Prädikat Gottes des Vaters in jenem Gliede augenscheinlich auf das Prädikat desselben in diesem Ar-

und bei den Kirchenschriftstellern vorkommt (Greg. Nyss. *Λογ. κατηχ. ὁ μεγ.* c. 2; Theodoret. Quaest. 56 und 63 in III Reg. *το παντοδυναμον του θεου, ὁ παντοδυναμος κυριος* u. ö.; Dionys. Areop. „De div. nomm." c. 8 § 6; Jobius in Phot. Bibl. Cod. 222; u. s. w.) vorgefunden wird, und für das Dionys., a. a. O. § 3, *ἀπειροδυναμος* gebraucht, bezieht sich, von Gott ausgesagt, auf sein Thun und bezeichnet ihn als den, der die Kraft oder die Macht hat Alles zu thun (*ὁ παντα δυναμενος* 2 Macc. 11, 13, *Εἰ παντοδυναμος ἐστιν ὁ θεος, πως λεγεται τι μη δυνασθαι*; Dionys. a. a. O., Luk. 1, 37 und Matth. 19, 26), was er will (s. Ps. 115, 3 und 135, 6. Sap. 12, 18, und vgl. Jobius, a. a. O., und Aug. „Serm." 213 n. 1). Wirkungen davon, dass Gott *παντοδυναμος* ist, sind die Schöpfung des Universums und die Wunder (s. 1 Mos. 18, 14. Jer. 32, 17. 27. Luk. 1, 37). — *Παντοκρατωρ* dagegen, was in der LXX bekanntlich in Verbindung mit *Κυριος* oft als Uebers. von יְהוָה צְבָאוֹת und im Buche Hiob nicht selten als Uebers. von שַׁדַּי auftritt, im N. T. ausser in dem alttestamentlichen Citat 2 Cor. 6, 18 sieben Mal in der Apokalypse vorkommt, wo es dem אֱלֹהֵי צְבָאוֹת entspricht, und endlich schon von den ältesten Zeiten an (s. Ir. adv. haeress. 1, 10, 1) im ersten Artikel des Symbolums gefunden wird (vor Iren. erscheint es als Bezeichnung Gottes schon bei Clem. Rom. 1 Cor. 2 und in der Ueberschrift des Briefes Polycarps), bezeichnet Gott als den, der alle (geschaffene) Dinge in seiner Hand hat und mit ihnen machen kann, was er will, als den unbedingten, absoluten Herrn und Herrscher des Alls, als den Allherrscher. So ist es auch in der griechischen Kirche von jeher aufgefasst worden. Theophilus von Antiochien sagt „Ad Autolyc." I, 4: *παντοκρατωρ δε* (*ἐστιν ὁ θεος*), *ὁτι αὐτος τα παντα κρατει και ἐμπεριεχει. Τα γαρ ὑψη των οὐρανων και τα βαθη των ἀβυσσων και τα περατα της οἰκουμενης ἐν τῃ χειρι αὐτου ἐστιν* (nach Ps. 95, 4), *και οὐκ ἐστιν τοπος της καταπαυσεως αὐτου* (nach Jes. 66, 1 und Apg. 7, 49); in der Relation der Glaubensregel in Constitt. apost. 6, 11 heisst es: *Παντοκρατορα: παντα ρχην, παντεξουσιον.* Cyrillus von Jerusalem erklärt Katech. VIII n. 3 *παντοκρατωρ* durch *ὁ παντων κρατων, ὁ παντων ἐξουσιαζων*; endlich Athanasius sagt „De decretis Nic. syn." n. 30: Die Propheten haben Gott den Namen *παντοκρατωρ* gegeben, *ὁτι παντων, ὡν δια του υἱου πεποιηκεν, αὐτος κρατει, τουτων τε την ἐξουσιαν τῳ υἱῳ δεδωκε, και, δεδωκως, παλιν αὐτος δια του λογου κυριευει* (vgl. auch noch Suicer, Thes. unter *παντοκρατωρ*). Dass Gott *παντοκρατωρ* ist, setzt voraus und schliesst ein, dass er *παντοδυναμος* ist, und ebenso setzt es die erste Wirkung davon, dass er *παντοδυναμος* ist, die Schöpfung aller Dinge durch ihn, voraus. In der Schrift wird die *παντοκρατορια* Gottes ausgesprochen in Ps. 103, 19, 1 Chr. 29, 12 und Ps. 95, 4, wo zugleich die Schöpfung als ihre Voraussetzung auftritt. Auch in dem Gottesnamen יְהוָה צְבָאוֹת liegt sie, insofern es sich von selbst versteht, dass

tikel zurück und wiederholt es nur. (Das vorletzte Glied des zweiten Artikels soll offenbar aussagen, der von den Todten auferstandene und zum Himmel aufgefahrene Jesus Christus, der eingeborene Sohn Gottes, sitze zur Rechten der im ersten Artikel als „omnipotens", *παντοκρατωρ* bezeichneten Person und theile ihre „omnipotentia", *παντοκρατορια*.) Sodann aber steht das „*omnipotentis*", *παντοδυναμου* im Gliede von der „sessio ad dextram" deutlich in Beziehung auf neutestamentliche Stellen, wie Matth. 28, 18: *ἐδοϑη μοι πασα ἐξουσια ἐν οὐρανῳ και ἐπι γης*, „data mihi est omnis potestas in coelo et in terra" It. Vulg. (vgl. auch Matth. 11, 27), Apg. 2, 34—36 und 1 Petr. 3, 22, und ist es ohne Zweifel unter Mitwirkung besonders der ersten Stelle entstanden. An ihr und an den beiden anderen tritt aber gerade der in *παντοκρατωρ* liegende Begriff der Herrschaft hervor (vgl. mit dem *ἐξουσια* an jener einerseits den Gebrauch von *ἐξουσιαζειν* in Luk. 22, 25 und 1 Cor. 6, 12 und 7, 4 und andererseits die Anm. 362 angeführten altkirchlichen Erklärungen von *παντοκρατωρ*). Nach

der Herr der himmlischen Mächte, der Engel und Sterne, auch der Herr der Erde und aller irdischen ist, daher die LXX jenen Gottesnamen nicht mit Unrecht durch *ὁ παντοκρατωρ* wiedergegeben haben. — Die lateinische Kirche hat *παντοκρατωρ* von Alters her in ihren Bibelübersetzungen, in ihren Uebersetzungen griechischer Symbole und in ihren Uebersetzungen von Werken griechischer Kirchenschriftsteller durchweg untreffend durch „omnipotens" wiedergegeben, weil sie kein entsprechendes lateinisches Wort hatte. „Omnitenens" nämlich, was nach den Lexicis Tertullian „Adv. Marc." Lib. V (ich habe das Wort hier nicht finden können) und nach Pearson, a. a. O. p. 74 Not. u auch Augustin gebraucht haben soll, ist nicht gut lateinisch. (Doch gibt Tert. auch *κοσμοκρατωρ* mehrmals durch „munditenens" wieder; s. „Adv. Marc." 5, 18, „Adv. Valent." 22 und „De fuga" 12.) „Omnipotens" entspricht vielmehr *παντοδυναμος*, welches Wort auch Sap. 11, 18 und 18, 15 mit ihm wiedergegeben wird (nicht auch Sap. 7, 23, wo es durch „omnem habes virtutem" ausgedrückt wird). Wenn Rufin in seinem „Comm. in Symb. Apostt." n. 5, das „*omnipotens*" des aquilejensischen Symbols und des lateinischen Symbols überhaupt auslegend, sagt: „*Omnipotens* ab eo dicitur, quod omnium teneat potentatum", so erklärt er vielmehr das *παντοκρατορα* der griechischen Symbole als das „*omnipotens*" der lateinischen, und legt er die Bedeutung jenes Wortes in dieses hinein, was seinen Grund darin hat, dass er hier, wie oft, Cyrillus von Jerusalem ausschreibt. Doch ist seine Auslegung von „*omnipotens*" insofern nicht ganz unrichtig, als doch dieses Wort eine Uebersetzung von *παντοκρατωρ* sein soll und nur dasselbe weniger treffend wiedergiebt.

dem Gesagten würde der Verfasser der Uebersetzung im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig. allerdings besser gethan haben gleich den Verfassern der vier oben genannten Uebersetzungen im vorletzten Gliede des zweiten Artikels das παντοκρατωρ des ersten Artikels beizubehalten. Allein er wollte eben dort, wo sein griechisches Symbol ihn nicht leitete, buchstäblich übersetzen, unbekümmert darum oder vielmehr nicht denkend daran, dass der Gedanke weniger treffend wurde[363]).

Aber auch noch aus anderen Gründen muss das in Rede stehende Symbol Uebersetzung sein.

Wäre es Original, so müsste es entweder das morgenländische Original des abendländischen lateinischen Apostolicums sein oder ein irgendwie im Abendlande vor diesem Symbol entstandenes, in dem-

363) Ausser in den beiden besprochenen Punkten giebt sich der Text im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig. wohl auch noch in dem Mangel des Artikels vor dem adjektivisch stehenden παντοδυναμου im Gliede von der „sessio ad dextram" und in dem ἀπο των νεκρων („*a mortuis*") im Gliede von der Auferstehung Christi zu erkennen. — Die Texte im Cod. Vatic. und Cod. Vindob. haben, obgleich Uebersetzungen, in jenem Gliede του παντοδυναμου, der letztere, während er im ersten Artikel παντοδυναμου hat, wahrscheinlich weil hier nach des Uebersetzers Meinung παντοδυναμος, der Analogie von παντοκρατωρ folgend, ein schon an sich bestimmtes Substantiv sein sollte. Und ebenso haben die Texte im Cod. Escor., im Cod. Barbar., wiewohl ebenfalls Uebersetzungen, in demselben Gliede του παντοκρατορος, während sie im ersten Artikel παντοκρατωρ haben. (Nur der Text im Cod. Ambros. hat an beiden Stellen παντοκρατωρ ohne Artikel.) Doch könnte der Verfasser des Textes im Cod. Sangall. und Cantabrig. παντοδυναμου ohne Artikel gesetzt haben, weil er es nach Analogie des παντοκρατωρ im ersten Artikel als ein an sich bestimmtes Substantiv auffasste, wie dies, wie wir gesehen, der Verfasser des Textes im Cod. Vindob. wahrscheinlich im ersten Artikel gethan hat. — Und auch ἀπο των νεκρων lässt sich nicht sicher als eine wörtliche Uebersetzung von „*a mortuis*" auffassen, da dasselbe, wie wir ob. S. 186 Anm. 310 gesehen haben, auch in einzelnen griechischen Symbolen und öfter bei Matthäus vorkommt. — Dagegen können wir, gestützt auf das ob. im Texte in Betreff von κατωτατα und παντοδυναμος Auseinandergesetzte, die Stellung von τῃ τριτῃ ἡμερᾳ vor ἀναστάντα in dem in Rede stehenden Text ohne Bedenken für einen Beweis dafür ansehen, dass derselbe eine Uebersetzung aus dem Lateinischen ist. Sie ist hier nach dem S. 206 ff. Erörterten und, wie wir bald sehen werden, auch den geschichtlichen Verhältnissen zufolge, unter denen unser Text entstanden ist, anders zu beurtheilen als bei dem griechischen Text des altrömischen Symbols im Briefe des Marcellus und im „Psalt. Aethelst."

selben in Uebersetzung vorliegendes und ihm daher übergeordnetes Original.

Allein weder das Erstere noch das Letztere kann es sein.

Das Erstere nicht, weil wir es ja einzig und allein auf abendländischem Boden, in Sct. Gallen und England, antreffen, während sich auf morgenländischen auch nicht die leiseste Spur von ihm findet[364]), und weil es nach Inhalt und Form im Ganzen und Einzelnen abendländischen Character trägt[365]).

364) Nach Neale, „A history of the holy eastern church“ P. I p. 1083, besitzt die armenische Kirche das Apostolicum und das Athanasianum. Jenes, wie dieses, hat sie aber ohne Zweifel vom Abendlande, von Rom her erhalten.

365) S. in Bezug auf das, was es mit dem altrömischen Symbol im Briefe des Marcellus und im „Psalt. Aethelst.“ gemeinsam hat, das ob. S. 46—88 und S. 179—84 Auseinandergesetzte. — Was die Bestandtheile desselben betrifft, in denen es sich von jenem Symbole unterscheidet, so finden wir den Wortlaut des zweiten Gliedes des zweiten Artikels *συλληφθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου, γεννηθεντα ἐκ Μαριας της παρθενου* in keinem einzigen orientalischen Symbol. Selbst im Nestorianum, das in dem Gliede von der Menschwerdung *συλληφθεντα* hat, lautet dieses Glied doch wesentlich anders (s. „Quellen“, B. I S. 116—18 und S. 131). Ebenso wird man den Wortlaut des dritten Gliedes des zweiten Artikels in unserem Symbol *παθοντα ἐπι Ποντιου Πιλατου, σταυρωθεντα, θανοντα και ταφεντα* auf dem Gebiete der orientalischen Symbole vergebens suchen. Den „descensus ad inferos“ finden wir wenigstens in keinem von den uns erhaltenen orientalischen Taufsymbolen, und da, wo er uns sonst im Orient begegnet, wird er zum Wenigsten, wie wir schon ob. S. 206—208 gesehen haben, niemals so, wie in unserem Symbol, durch *κατελθοντα εἰς τα κατωτατα* ausgedrückt. Die Worte *θεου — παντοδυναμου* im Gliede von der „sessio ad dextram“ sind den orientalischen Symbolen fremd. Nur in Theodor von Mopsvestias Privatsymbol heisst es *καθισας ἐκ δεξιων του θεου*, in einer bekenntnissartigen Stelle in Constitt. apost. 6, 30, 5 *και καθεσθεντι ἐκ δεξιων του θρονου της μεγαλωσυνης του παντοκρατορος θεου ἐπι των Χερουβιμ* und in dem „Quellen“ B. II S. 10 ff. gegebenen ausführliche Glaubensbekenntniss der armenischen Kirche: „und sich zur Rechten Gottes des Vaters niedersetzte.“ Doch hat Neale, der, wie ich später gefunden, schon dieses Symbol a. a. O. S. 1084 f. mitgetheilt hat, nur: „and that He is seated at the right hand of the Father“. (Der Wortlaut bei Neale weicht überhaupt an nicht wenigen Stellen von dem bei mir mehr oder weniger ab.) Dass die Wortstellung von *καθολικην* nach *ἁγιαν ἐκκλησιαν* in unserem Symbol eine den abendländischen Symbolen, die „*catholicam*“ haben, eigenthümliche, den orientalischen dagegen fremde sei, haben wir schon ob. S. 19 f. Anm. 41 und S. 87 gesehen. *Ἁγιων κοινωνιαν* finden wir auf dem Gebiete der orientalischen Sym-

Das Letztere kann es nicht sein aus Gründen, die wir weiter unten angeben werden, in dem Abschnitt über den Ort, die Zeit, die Art und Weise und den Zweck seiner Entstehung und über seinen Verfasser, zu welchem Abschnitt wir nun übergehen.

II. Da wir das griechische Symbol im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig. in Sct. Gallen und in England antreffen, so könnte er dort oder hier auch entstanden sein, dort als ein Werk eines des Griechischen kundigen Mönchs, eines der „fratres hellenici", hier als ein Werk irgend eines der Schüler Theodors oder Hadrians oder eines dieser beiden Männer selbst, ähnlich wie das griechische Symbol im Cod. Bint. an irgend einem Punkte des ehemaligen fränkischen Reichs entstanden sein muss.

Und wir würden, falls anzunehmen wäre, dass es an einem von den beiden Orten entstanden sei, uns für Entstehung in England entscheiden, troz dem, dass die Handschrift, in der wir es hier finden, (nach Nasmith) erst dem Anfang des funfzehnten Jahrhunderts angehört[366]), die sanctgallische dagegen schon dem zehnten. Denn Sct. Gallen ist ja von den britischen Inseln (Irland) her gestiftet worden und darum auch später noch in lebhafter Verbindung mit ihnen gewesen, und es hat direkte und indirekte von dort her Kenntniss der griechischen Sprache und Griechisches erhalten, wenn auch wohl nicht ausschliesslich, direkte durch den schon ob. S. 196 Anm. 333 genannten Irländer Möngal oder Marcellus (um die Mitte des neunten Jahrhunderts), neben Iso dem Lehrer Notkers des Stammlers († 912), Ratperts († zwischen 890 und 900) und Tutilos († um 898), indirekte durch Rabanus Maurus, den

bole nirgends (s. „Quellen" B. II S. 46), ausgenommen in dem ausführlichen Glaubensbekenntniss der armenischen Kirche, wo es aber wohl demselben abendländischen Einfluss seinen Ursprung verdankt, der das Apostolicum und Athanasianum in diese Kirche hineingebracht hat (s. die vorige Anm.). Endlich ist auch der Mangel von *και* vor *ζωην αἰωνιον* unorientalisch, während er auf dem Gebiete der occidentalischen Symbole oft vorkommt (s. ob. S. 183 Anm. 303, und vgl. ob. S. 203 f. Anm. 353.) — Dass das *παντοκρατορα* im ersten Artikel und die Accusativi Participii im zweiten Nichts für orientalischen Ursprung unseres Symbols beweisen, und wie sie zu erklären sind, darüber s. ob. S. 209.

366) Sie geht natürlich unmittelbar oder mittelbar auf eine viel ältere zurück, wie unter Anderem der Umstand selber beweist, dass wir das griechische Apostolicum in ihr schon in dem aus dem zehnten Jahrhundert stammenden Cod. Sangall. 338 finden.

Schüler Alcuins (und seines Schülers und Mitlehrers in Tours, des in der Schule zu York gebildeten Angelsachsen Sigulf) und der Lehrer, wie des Reichenauer Abts Walafried Strabo, so des Sct. Gallener Abts Hartmut († 884 oder 885) und des Sct. Gallener Mönchs Werembert († 884), die Alle Griechisch verstanden.

Allein der receptive, traditionalistische, fast ausschliesslich sammelnde und reproducirende Character der kirchlichen Kreise, in denen wir das in Rede stehende Symbol vorfinden, lässt es doch als glaublicher erscheinen, dass diese Kreise es von anderswoher bekommen haben.

Und erinnern wir uns dann weiter einerseits daran, dass dieselben — die angelsächsische Kirche von Anfang an, die irische und Sct. Gallen wenigstens später, nachdem die römisch-angelsächsische Kirchenpraxis über die altbritische und die irisch-scotische gesiegt hatte — von Rom abhängig waren, und andererseits daran, wie gerade in Rom auf Grund sowohl der politischen Verhältnisse der Stadt in der Zeit der byzantinischen Herrschaft, als auch ihrer eigenthümlichen Bevölkerungsverhältnisse theils (in der römischen Gemeinde selbst) Griechisches mehrfach beim Gottesdienst gebraucht wurde (s. ob. S. 192 Anm. 327 und weiter unten Exc. II), theils (in der „schola Graeca" und in den griechischen Klöstern) der ganze Gottesdienst griechisch war, — erinnern wir uns, sage ich, hieran, so liegt es nahe anzunehmen, dass es Rom gewesen sei, von woher sie (jene Kreise) es erhalten haben (England direkt, Sct. Gallen indirekt), eine Annahme, zu deren Gunsten wir vielleicht auch den Titel geltend machen dürfen, den der Haupttheil des Cod. Cantabrig. trägt: „Psalterium Graecum Papae Gregorii"[367]).

[367]) Um dies darzuthun, müssen wir zuerst die Frage zu beantworten suchen, wer der „Papa Gregorius" in der Ueberschrift des Psalteriums sei, und sodann das Verhältniss des Anhangs, in welchem das griechische Apostolicum steht, zum Haupttheile, dem Psalterium selbst, zum Gegenstande der Erörterung machen, soweit uns dies ohne eigene Einsicht der Handschrift möglich ist.

1. Es lässt sich nicht läugnen, dass das blosse „Papae Gregorii" unwillkührlich an Gregor den Grossen denken lässt, indem dieser der „Papa Gregorius" κατ' ἐξοχην war, zumal in England, dem der Cod. Cantabrig. ohne Zweifel angehört. Daher hat man denn auch allgemein ohne Weiteres in dem Titel des Psalteriums ihn gemeint gefunden (s. z. B. Usher und Heurtly a. d. a. OO.). — Nothwendig ist es

Darauf, dass sich der Gebrauch des griechischen Apostolicums in den beiden Handschriften in Rom nicht nachweisen lässt, dürfte kein

jedoch natürlich nicht, dass er in demselben gemeint sei. Möglich auch, dass der Urheber der Ueberschrift zwar ihn gemeint, aber sich in der Meinung, dass das Psalterium ihm angehört habe, geirrt, indem es einem anderen Pabst gleichen Namens angehört. Es konnte ja so leicht geschehen, dass auf den in der ganzen Kirche, insbesondere aber in England berühmtesten aller römischen Gregore übertragen wurde, was einem anderen von ihnen gehörte. — Aber das „Psalterium Graeco-Latinum" in unserer Handschrift kann nicht nur auch einem anderen Pabste des Namens Gregor angehört haben als dem, der diesen Namen zuerst trug, sondern es scheint dies auch wirklich der Fall gewesen sein zu müssen. Gregor I oder der Grosse sagt nämlich wiederholt von sich, dass er des Griechischen unkundig sei („quamvis Graecae linguae nescius", Epp. Lib. VII Ep. 32, „Nam nos nec Graece novimus, nec aliquod opus aliquando Graece conscripsimus", Epp. Lib. XI Ep. 74; vgl. auch noch die St.: „Domnae Dominicae salutes meas dicite, cui minime respondi, quia, cum sit Latina, Graece mihi scripsit", Epp. Lib. IV ep. 32, und eine St. in Epp. Lib. X ep. 39, wo er darüber klagt, dass es ihm in Rom an geschickten Uebersetzern aus dem Griechischen fehle). Wie sollte da er selbst für sich oder ein Anderer für ihn ein griechisch-lateinisches Psalterium geschrieben haben, oder er ein solches besessen und gebraucht haben? — Dagegen heisst es im „Liber pontificalis" von Gregor III (731—41), einem Syrer von Geburt: „Vir — Graeca Latinaque lingua eruditus, psalmos omnes per ordinem memoriter retinens et in eorum sensibus subtilissima exercitatione limatus". Für ihn passt daher ein „Psalterium Graeco-Latinum" ganz vortrefflich, und ihm scheint deshalb das in Rede stehende in irgend welcher Weise auzugehören.

2. Das griechische Apostolicum steht im Cod. Cantabrig. nach Heurtly, a. a. O. p. 81, am Ende des Psalteriums zusammen mit dem Vaterunser und den gebräuchlichen Hymnen. Möglich daher allerdings, dass es erst irgendwann später zugleich mit diesen Stücken zu der ursprünglichen Handschrift, die nur das Psalterium selbst enthielt, hinzugefügt worden ist. Sehr wohl möglich aber auch, dass es mit denselben schon von Anfang an einen Anhang zu dem Psalterium gebildet hat. Haben doch alle diese Stücke ohne Zweifel dieselbe Bestimmung gehabt, wie dieses selber, nämlich bei Gottesdiensten abgesungen zu werden, und lag es daher schon dem Urheber desselben sehr nahe sie zu ihm hinzuzufügen. Dass sie im Cod. von späterer Hand sein sollten, als das Psalterium, wird von Usher und Heurtly nicht bemerkt. Und ebenso wenig wird von ihnen bemerkt, dass sie in einer Weise auf die letzten Blätter desselben geschrieben sind, die sie als spätere Zusätze zu ihm kennzeichnet. Allerdings aber schliesst weder das Eine noch das Andere aus, dass Jenes oder Jenes und Dieses in der älteren Handschrift oder in einen von den älteren Handschriften der Fall gewesen sein kann, woraus der Cod. geflossen ist. Dass der Calender, der in diesem dem Psalterium vorangeht, englischen Ursprungs ist,

zu grosses Gewicht zu legen sein, da der Gebrauch des Apostolicums überhaupt im sechsten und siebenten Jahrhundert hier noch sehr zurücktrat und selbst im achten und neunten sich erst allmählig stärker geltend machte[368].

Ausser an Rom lässt sich jedoch auch an Gallien als an den Ort denken, von wo England und Sct. Gallen, durch die Vermittelung Irlands, das griechische Apostolicum im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig. erhalten haben können.

Zuvörderst finden wir nämlich in Gallien, genauer im südlichen Gallien im fünften und sechsten Jahrhundert auf der einen Seite das apostolische Symbol[369], auf der anderen Seite nicht bloss mehr oder

indem er englische Heiligennamen enthält, verlangt noch nicht, dass dasselbe auch mit dem Anhang der Fall sei. Auch können die englischen Heiligennamen im Calender spätere Zusätze sein.

368) S. ob. S. 202 Anm. 349. — Die ersten Spuren desselben (des lateinischen Textes) treffen wir wohl in den Glaubensbekenntnissen Pelagius I (555—60) in seinem Briefe an den Frankenkönig Childebert I und Gregors des Grossen (590—604), indem das „quem sub Pontio Pilato sponte pro salute nostra passum esse carne confitemur, crucifixum carne, mortuum carne“ in jenem auf das dritte, und das „conceptus et natus ex Spiritu sancto et de (andere Lesart bloss „et“) Maria virgine“ in diesem auf das zweite Glied des zweiten Artikels in ihm zurückzuweisen scheint. Dann erscheinen Spuren von ihm in den Glaubensfragen in den ältesten Handschriften des „Sacr. Greg.“, dem Cod. Vatic. und Cod. Ottobon., indem der erste Artikel hier den Zusatz „*creatorem coeli et terrae*“, und der dritte den Zusatz „*catholicam*“ hat (vgl. ob. S. 203). Hierauf begegnet uns sowohl sein erster und dritter Artikel in den Glaubensfragen als auch das ganze nach der „Litania ad fontes“ im Hittorpschen „Ord. Rom. de officiis div.“, der gewöhnlich in das achte Jahrhundert gesetzt wird, und dessen „Ord. Missae“ nach Mabillon in der „Admon. in primum ord. Rom.“ (Murat. „Lit. Rom. vet.“ T. II p. 869 s. und Greg. Magni Opp. T. IV p. 935 s. ed. Mig.) älter als das neunte Jahrhundert ist, wenn er auch in der carolingischen Zeit einzelne Zusatze erhalten hat. Vgl. auch noch das unt. S. 224 Anm. 384 aus dem „Rit. Rom. restit. a Sanct. Casert.“ angeführte Factum. (In dem siebenten von den von Mabillon herausgegebenen „Ordd. Rom.“, einem sehr alten „Ord. scrut. ad Electos“, Greg. Magn. Opp. T. IV p. 993 ss., finden sich weder die Glaubensfragen, noch die Recitation des Apostolicums von Seiten des „pontifex“ nach der „Litania ad fontes.“) Endlich begegnen wir sowohl dem ersten und dritten Artikel des Apostolicums in den Glaubensfragen als auch dem ganzen bei der „trad. Symb.“ im „Ord. scrutt.“ im Cod. Sessor. 52, der aus der Zeit Nicolaus I (858—67) und des Kaisers Ludwig II (850—75) stammt, indem in ihm für diese als für Lebende gebetet wird.

369) S. „Quellen“ B. II S. 183—224.

minder bedeutende Kenntniss der griechischen kirchlichen und profanen Literatur bei mehreren Kirchenlehrern (Johannes Cassianus, Mamertus Claudianus, Sidonius Apollinaris und Cäsarius von Arelate) und ein fleissiges Studium des Griechischen in einzelnen Klöstern[370]), sondern auch Gebrauch desselben beim Gottesdienste und zwar zum Theil, auf Grund eigenthümlicher Bevölkerungsverhältnisse, einen ziemlich ausgedehnten Gebrauch (s. weiter unten S. 219 ff.), und ist es deshalb nicht unwahrscheinlich, dass damals hier ein griechisches Apostolicum existirte und gottesdienstlich gebraucht wurde, von welchem Gebrauch übrigens, wie wir weiter unten sehen werden, aller Wahrscheinlichkeit nach sogar noch eine Spur vorhanden ist. Sodann aber stand, wie bekannt, die irische Kirche in nicht geringen Beziehungen zur gallischen, ja muss sie von dieser im sechsten oder siebenten Jahrhundert das lateinische Apostolicum empfangen haben (s. ob. S. 197 Text und Anm. 339). Endlich: Sct. Gallen war ja eine irische Stiftung, die mit der Mutterkirche in lebhafter Verbindung blieb, und die angelsächsische Kirche stand nach ihrem oder vielmehr Roms Siege über die britische und scotisch-irische, d. h. vom achten Jahrhundert an, in ziemlich enger Verbindung mit diesen.

Wir können jedoch der Annahme, dass England und Sct. Gallen das in Rede stehende griechische Apostolicum durch Vermittlung Irlands von Gallien empfangen haben, nicht wohl beipflichten, da vor dem neunten Jahrhundert (dem Jahrhundert Marcellus's und Scotus Erigena's), meines Wissens, in der irisch-scotischen Kirche kaum eine schwache Spur von Kenntniss des Griechischen zu finden ist[371]), und da Beda zwar davon erzählt, dass angelsächsiche Jünglinge sich im siebenten Jahrhundert nach scotischen und irischen Klöstern begaben und dort

[370]) Das Genauere s. weiter unten Anm. 373 Schluss.

[371]) Wir denken bei dieser einen schwachen Spur an eine Stelle in dem Irland angehörigen (s. „Quellen“ B. II S. 287 f.) „Sacram. Gallic.“ (einem Cod. Bob. aus dem siebenten Jahrhundert), nämlich die Stelle: „*Dicitur* post Aïos [ἅγιος]. Tu, summe Deus, Aïos, ipse sanctus [„Fortasse, *id est* sanctus, quod esset glossema vocabuli ἅγιος“ Mab.]“. Aber so ganz kurze griechische Stücke, wie das Trishagion oder das Tersanctus, der ὕμνος ἐπινίκιος der Griechen, konnten in einer lateinischen Kirche zur Noth auch wohl ohne Kenntniss des Griechischen gebraucht werden. Anders war dies schon mit einem Stücke von dem Umfang des apostolischen Symbols.

studirten, davon hingegen, dass sich das Studium dieser Jünglinge auch über die griechische Sprache und über griechische Schriften erstreckt habe, Nichts berichtet, sondern vielmehr Theodor von Tarsus oder Canterbury und den Abt Hadrian als die alleinigen Quellen der Kenntniss des Griechischen unter den Angelsachsen angiebt[372]).

Sollte das griechische Apostolicum in den beiden Handschriften sich von Rom nach England und Sct. Gallen ausgebreitet haben, was anzunehmen wir nach dem Dargelegten nicht ungeneigt sind, so kann es entweder in Rom selbst entstanden oder von Gallien, dem südlichen Gallien, dorthin gekommen sein. Für das Letztere lässt sich anführen: dass Rom das lateinische Apostolicum aller Wahrscheinlichkeit nach von Südgallien erhalten hat; ferner dass man, wie schon oben gesagt, hier und in Gallien überhaupt das Griechische mehrfach beim Gottesdienste anwendete, und zwar zum Theil, auf Grund eigenthümlicher Bevölkerungsverhältnisse, in ziemlich ausgedehntem Maasse, und daher wohl auch das Apostolicum in griechischer Sprache gottesdienstlich gebrauchte; endlich dass sich von dem Gebrauche eines griechischen Apostolicums in Südgallien höchst wahrscheinlich sogar noch eine Spur nachweisen lässt.

Indem wir hier auf letzteres Beides näher eingehen wollen, müssen wir hinsichtlich des gottesdienstlichen Gebrauchs des Griechischen im südlichen Gallien und in Gallien überhaupt vor Allem hervorheben, was der Verfasser des ersten Buchs der „Vita" des Cäsarius von Arelate († 542), Cyprianus, Bischof von Tolonum (Toulon, um 546), ein Schüler von Cäsarius in C. II n. 15 in den Worten mittheilt: „Adjecit etiam atque compulit (Caesarius), ut laicorum popularitas psalmos et hymnos pararet altaque et modulata voce instar clericorum, alii Graece, alii Latine prosas antiphonasque cantarent, ut non haberent spatium in ecclesia fabulis occupari." In Arelate (Arles) sangen also in der

372) Man könnte auch annehmen wollen, dass die angelsächsische Kirche das griechische Apostolicum im Cod. Cantabrig. direkt von Gallien erhalten habe, und sich zum Beweise hiefür auf das S. 165 f. Anm. 266 angeführte Factum berufen, und zwar um so mehr, als wir gerade in Vienne aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Spur eines griechischen Apostolicums stossen (s. weiter unten). Allein jenes Factum hat doch nur einen privaten und literarischen, keinen kirchlichen Character.

ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts nach Anordnung des Cäsarius die Laien in der Kirche „Prosen und Antiphonen" auch in griechischer Sprache, was voraussetzt, dass selbst damals noch diese Sprache zum Theil Volkssprache war[373]. Ausserdem ist

[373]) Das Griechische war seit der Gründung der griechischen Colonien an der Südküste Galliens, Massilia's (im sechsten Jahrhundert vor Christo, durch die Phocäer), Agathe's, Olbia's, Taurentiums, Antipolis's und Nicäa's, (durch die Massilioten), im südlichen Gallien und in Gallien überhaupt sehr stark verbreitet, auch unter den keltischen Galliern. — Um mit Massilia, dem Ausgangspunkt und Hauptsitz des Griechischen in Gallien, zu beginnen: Die Massilioten werden von Varro bei Hieron. „Comm. in ep. ad Gal. Lib. II Praef." als „trilingues" bezeichnet, quod et Graece loquantur et Latine et Gallice". Die Rhodischen Gesandten sagen in ihrer Rede vor dem römischen Senat bei Liv. Lib. 37 c. 54: „non — sonum modo linguae vestitumque et habitum, sed ante omnia mores et leges et ingenium sincerum integrumque a contagione accolarum servarunt" (vgl. auch Cic. „Pro Flacco" c. 26). In welchem Grade das Studium der griechischen Dichter in Massilia blühte, erhellt daraus, dass eine Recension der homerischen Gedichte als die massiliotische bezeichnet wurde (Wolf, „Prologg. in Hom." p. 175). Die griechischen Schriftsteller Pythias und Euthymenes waren beide Massilioten. — Cäsar sagt „De bello Gall." 6, 14 von den gallischen Druiden: „in reliquis fere rebus, publicis privatisque rationibus Graecis utuntur literis" und erzählt ebds. 1, 29 von den ausgewanderten Helvetiern, dass in ihrem Lager griechische Verzeichnisse gefunden worden seien. Ephorus bei Strabo Lib. IV c. 4 bezeichnet die Gallier als *φιλελληνας*, und Strabo selbst berichtet Lib. IV c. 1 von Massilia: *φιλελληνας κατεσκευασε τους Γαλατας, ὡστε και τα συμβολαια Ἑλληνιστι γραφειν.* Aehnlich berichtet Aelian „Var. hist." Lib. XII c. 23 von den Galliern, dass sie ihre Kriegsthaten in griechischer Sprache beschrieben (*ὑπομνηματα αὐτων της ἀρετης ἀπολειποντες Ἑλληνικως*). Endlich bei Just. in Hist. Lib. 43 c. 4 heisst es: „adeoque magnus et hominibus et rebus impositus est nitor (bei den Galliern durch Einfluss der Griechen), ut non Graecia in Galliam emigrasse, sed Gallia in Graeciam translata videretur". Vgl. auch noch, was Lucian, Herc. c. 4, erzählt: er sei einem philosophisch gebildeten Gallier begegnet, der sich mit ihm auf gut Griechisch unterhalten (*ἀκριβως Ἑλλαδα φωνην ἀφιεις*) und Stellen aus griechischen Dichtern citirt habe. — Zu den gallischen Städten, in denen Griechisch gesprochen, verstanden und gelehrt ward, gehören ausser den eigentlichen griechischen Colonialstädten insbesondere Arelate (Arles), Lugdunum (Lyon), Vienna, Burdigala (Bordeaux) und Augustodunum (Autun). — Aus Arelate war der skeptische Philosoph Favorinus unter Hadrian, der seine vielen Werke auf Griechisch schrieb, und hier hielt 340 ein anonymer Redner vor dem Volke einen griechischen Panegyrikus auf Constantin II. In Lugdunum wurden seit Caligula literarische Wettkämpfe in griechischer und lateini-

noch hinzuweisen auf den Gebrauch des griechischen Trishagion oder des griechischen Tersanctus und des Kyrie eleison in der alten

scher Sprache gehalten (Suet. Calig. c. 20). Zu den Professoren in Burdigala, die von Ausonius in seiner „Commemoratio Professorum Burdigalensium" gepriesen werden, gehört auch eine Anzahl griechischer Grammatiker. In Augustodunum lehrte der Grossvater des Rhetors Eumenios, ein geborner Athenienser (Eumen. „Orat. pro scholis instaur." c. 17). — In den christlichen Gemeinden zu Lugdunum und Vienna finden wir in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Griechen und griechische Sprache. Wir erfahren dies insbesondere aus dem Briefe, den die beiden genannten Gemeinden im Jahre 177 über die grosse Verfolgung, die sie so eben zu erleiden gehabt hatten, an die asiatischen und phrygischen Gemeinden schrieben, und von dem uns Eus. hist. eccl. Lib. V. c. 1—3 den grössten und wichtigsten Theil erhalten hat. In diesem Briefe werden mehrere hervorragende griechische Mitglieder der Gemeinde zu Lugdunum, wie es scheint, genannt und besprochen. Zuerst Attalus, aus Pergamus gebürtig. Von ihm heisst es, er sei stets eine Säule und Grundfeste der dasigen Christen, ein in der christlichen Lehre wohlgeübter und auch unter den Heiden sehr bekannter Mann und ein beständiger Zeuge der Wahrheit gewesen. Ferner Alexander, ein Phrygier von Geburt und seinem Stande nach ein Arzt, der sich schon viele Jahre lang in Gallien aufgehalten hatte. Von ihm wird gesagt, er sei durch seine Liebe zu Gott und durch seinen Freimuth in der Verkündigung des Christenthums fast Allen bekannt gewesen, denn er habe auch an dem apostolischen Charisma Theil gehabt. Sodann, nach seinem Namen zu urtheilen, und wie auch Valesius gemeint hat, Alcibiades, ein übertrieben strenger Asket, bis ihn Attalus im gemeinsamen Gefängniss auf gesundere Gedanken brachte und zu einer richtigeren Praxis bewog. Endlich, ebenfalls nach seinem Namen zu urtheilen, Pothinus, der Bischof von Lugdunum zur Zeit der Verfolgung. Zu ihnen kommt dann noch Irenäus, damals Presbyter in Lugdunum und nach Pothinus's Märtyrertode dessen Nachfolger, wahrscheinlich aus Smyrna oder dessen Umgegend gebürtig. Er wurde mit dem Briefe, dessen Anhang, einem Urtheil der lugdunensischen und viennensischen Christen über die Prophetien des Montanus und der Montanisten Alcibiades und Theodotus, sowie über den Montanismus überhaupt, und dessen Beilagen, verschiedenen im Gefängniss an den römischen Bischof Eleutherus geschriebenen Briefen der vollendeten Märtyrer über ebendieselbe Sache, nach Rom abgeschickt (Eus., a. a. O. a. 3), wobei er ein Empfehlungsschreiben an Eleutherus erhielt (Eus., a. a. O. c. 4). Brief, Anhang und Empfehlungsschreiben, sowie ohne Zweifel auch die Briefe der Märtyrer, waren in griechischer Sprache abgefasst. Griechisch schrieb auch nachmals Irenäus seine berühmte Schrift gegen die Gnostiker *Ἔλεγχος και ἀνατροπη ψευδωνυμου γνωσεως* und seine bis auf wenige Bruchstücke verlorenen gegangenen übrigen Schriften. Dass in den Gemeinden zu Lugdunum und Vienna angesehene und einflussreiche asiatische und phrygische Christen lebten und wirkten, spricht übrigens für lebhafte Verbindung der genannten und anderer galli-

gallischen Liturgie[374]), sowie darauf, dass in der Kirche zu Tours vor Alters, ebenso wie in Rom, am ersten Weihnachtstage der „Hymnus angelicus“ auch griechisch abgesungen wurde[375]).

scher Gemeinden mit den asiatischen und phrygischen, eine Verbindung, die ohne Zweifel theils durch die partielle Gleichheit in Bezug auf Nationalität, Bildung und Sprache, theils durch (auch im Briefe angedeuteten) starken Handelsverkehr hervorgerufen war. Höchst wahrscheinlich war das Christenthum selbst durch eben diese Ursachen von Kleinasien nach Gallien gekommen, ganz oder doch zum Theil (vgl. ob. S. 136 Anm. 222). Hiefür lässt sich insbesondere der Umstand anführen, dass Lugdunum in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts sogar zwei kleinasiatische Bischöfe nach einander gehabt hat. (Dass übrigens das Volk in den beiden Städten doch im Allgemeinen lateinisch sprach, erhellt nicht nur daraus, dass der Diacon Sanctus aus Vienna während seiner Qualen auf alle Fragen stets nur mit den lateinischen Worten „Christianus sum“ antwortete, sondern auch und noch vielmehr daraus, dass Attalus während der seinigen zum Volke in lateinischer Sprache redete.) Ueber das Griechische in der arelatensischen Gemeinde in der ersten Hälfte des sechten Jahrhunderts s. ob. den Text. Davon, dass es auch in der Gemeinde zu Augustodunum keine fremde Sprache war, zeugt das 1839 in Autun entdeckte berühmte griechische Epitaphium, in Bezug auf dessen Alter die Gelehrten zwischen dem Zeitalter der Antonine und dem vierten, ja fünften Jahrhundert schwanken (s. Kraus, „Roma sotteranea“ S. 214 und Taf. XII). Wie schon oben S. 218 geäussert, besassen mehrere gallische Kirchenlehrer des fünften und der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, Cassian, Mamertus Claudianus, Sidonius Apollinaris und Cäsarius von Arelate, mehr oder minder bedeutende Kenntniss der griechischen kirchlichen und profanen Literatur, und wurde das Griechische in einzelnen gallischen Klöstern fleissig studirt. Um von dem halben Orientalen Cassian zu schweigen, so sagt Sidonius Apollinaris in seinem Epitaphium auf den Vienner Presbyter Mamertus Claudianus von diesem: „Triplex bibliotheca quo magistro, Romana, Attica, Christiana fulsit“ (Sid. Apoll. Epp. Lib. IV. Ep. 11, Migne Patrol. lat. T. LVIII p. 576). Sidonius Apollinaris selbst konnte griechische Schriften ins Lateinische übersetzten (ebds. Lib. VIII Ep. 3, p. 591). Cäsarius von Arelate las die griechischen, wie die lateinischen Väter (Histoire literaire de la France T. III p. 229). Zu den Klöstern, in denen Griechisch studirt ward, gehörte das von den Vienner Bischöfen gestiftete Kloster Grigny oder Grinni, in dem Claudianus Mamertus aller Wahrscheinlichkeit nach in seiner Jugend Mönch gewesen war (s. ebds. T. II p. 36), sowie das Kloster Condat (s. ebds. T. III p. 31).

374) Martène, a. a. O. Lib. I Cap. IV Art. XII, T. I p. 167 s. und Migne, Patrol. lat. T. LXXII p. 83 ss.

375) Martène, a. a. O. Lib. I Cap. II Art. III, T. I p. 102, und Lib. IV Cap. XII n. XX, T. II p. 35.

Was die von uns als eine höchst wahrscheinliche bezeichnete Spur des Gebrauchs eines griechischen Apostolicums in Südgallien betrifft, so finden wir sie in einem von Martène, a. a. O. Lib. I Cap. I Art. XI, T. I p. 42 s. mitgetheilten „Ordo scrutini ex ms. insignis ecclesiae Viennensis in Gallia." In diesem „Ordo" heisst es nämlich: „Post haec accipiens acolythus unum ex ipsis infantibus masculis, tenens eum in brachio sinistro, ponens manum super caput ejus, et interroget presbyter, si cognoverit, graece, acolythus similiter respondeat graece. Si autem græcam linguam non intellexerit, interroget eum latine. Et dicat presbyter: „„Annuncia fidem illorum, qualiter credant."" Et cantet Symbolum „„*Credo in Deum*"" totum usque in finem. Et dum cantat semper manum super caput infantis teneat. Hoc finito, iterum accipiens alter acolythus ex ipsis infantibus feminam, sicut supra. Et interroget presbyter, sicut antea; et ipse cantet Symbolum, sicut supra dictum est." Wenn nach diesen Worten in Vienne bei der „Traditio Symboli" der Presbyter den Akoluthen, wenn derselbe Griechisch verstand, auf Griechisch fragen[376]), und der Gefragte auf Griechisch antworten sollte[377]), im entgegengesetzten Falle aber ihn auf Lateinisch zu fragen[378]) und — nach empfangener lateinischer Antwort[379]) — auf Lateinisch zur Angabe des Glaubens der Kinder aufzufordern hatte, und es hierauf dem Aufgeforderten oblag das lateinische Apostolicum[380]) abzusingen[381]): so scheint es, als habe in der genannten Stadt bei der angegebenen Gelegenheit der Presbyter den Acoluthen, wenn derselbe Griechisch verstand, nach an ihn gerichteter griechischer Frage und von ihm erhaltener griechischer Antwort, auf Griechisch aufgefordert, den Glauben

[376]) Mit den Worten: *Ποιᾳ γλωσσῃ ὁμολογουσιν τον κυριον ἡμων, Ἰησουν Χριστον;*

[377]) Die Antwort war: *Ἑλληνιστι.*

[378]) Mit den Worten: „Qua lingua confitentur Dominum nostrum Jesum Christum?"

[379]) Sie war: „Latine".

[380]) Dass es das lateinische Apostolicum und nicht das lateinische Nicaeno-Constantinopolitanum war, das er abzusingen hatte, sieht man aus dem Fehlen des „*unum*" vor „*Deum*".

[381]) Ich habe angenommen, dass in den Worten „si cognoverit" und „si autem Graecam linguam non intellexerit" der zu fragende Acoluth das Subject ist. Möglich doch auch, dass es der fragende Presbyter ist. Dann sind die Worte ob. im Texte demgemäss zu modificeren. Die Sache kommt auf Eins heraus.

der Kinder anzugeben[382]), und der Aufgeforderte hierauf das Apostolicum auf Griechisch oder das griechische Apostolicum abgesungen, und als sei demnach in der Vienner Kirche ein griechisches Apostolicum vorhanden gewesen und bei der „Traditio Symboli" in dem angegebenen Falle gebraucht worden. Das Einzige, was dies etwas unsicher machen kann, sind die beiden Facta, dass in dem ob. S. 197 Anm. 237 angeführten Florentiner Missale und Sacramentarium das Apostolicum lateinisch (für die „masculi"), und das Nicæno-Constantinopolitanum griechisch (für die „feminae") tradirt wird, und dass das „Missale Gellonense"[383]) zwei „Ordd. ad scrut. faciendum et ad bapt. conferendum" enthält, in denen zwei verschiedene Symbole tradirt werden, in dem ersten das Nicaeno-Constantinopolitanum griechisch und lateinisch, in dem zweiten das Apostolicum lateinisch allein[384]). Diese beiden Fakta lassen nämlich die Möglichkeit offen, dass auch in Vienne das griechische Symbol, was, wenn der Acoluth Griechisch verstand, tradirt wurde, das Nicaeno-Constantinopolitanum und nicht das Apostolicum war. Und sie scheinen diese Möglichkeit um so näher zu legen, als das Nicaeno-Constantinopolitanum, von der griechischen Kirche ausgegangen und ursprünglich in griechischer Sprache abgefasst, vorzugsweise das griechische Symbolum war, und als es in Gallien an mehreren Orten bei der „Traditio Symboli" gebraucht wurde[385]). Indessen bleibt es doch immer das Wahrscheinlichste, dass das lateinische und griechische Symbol in Vienne eins und dasselbe und also das Apostolicum war[386]). Denn es war Regel, dass in einer Kirche nur ein

[382]) Mit den Worten: Ἀναγγειλε την πιϛτιν αὐτων, πως πιϛτευωϛιν.

[383]) Das „Monasterium Gellonense" lag in der Diöcese von Luteva oder Luteba (Lodève), die zur „Provincia Narbonnensis" gehörte.

[384]) Vgl. auch noch das Factum, dass der Presbyter nach dem „Rit. Rom. rest. a Sanct. Casert." vor dem Act der „traditio" des griechischen und lateinischen Nicaeno-Constantinopolitanums dreimal das „Credo in Deum" spricht (Höfling, a. a. O. T. I S. 234).

[385]) In der Kirche, der das „Missale Gellonense" angehört hat (zum Theil), in der Kirche zu Pictavium (Poitiers) und in der Kirche zu Remi (Rheims). S. Martène, a. a. O. T. I p. 37, 38 und 31.

[386]) Höfling, a. a. O. S. 234, nimmt ohne Weiteres an, dass das Apostolicum in Vienne griechisch und lateinisch tradirt worden sei, und zwar griechisch für die „masculi", lateinisch für die „feminae". Von dem Letzteren findet sich jedoch in den ob. ange-

Symbol auf einmal (bei einer „traditio Symboli") und überhaupt nur ein Symbol tradirt wurde, entweder das Nicaeno-Constantinopolitanum oder das Apostolicum.

Da der „Ord. scrut." der Vienner Kirche bei Martène, in welchem der Gebrauch des griechischen Apostolicums bei der „Traditio Symboli" angedeutet wird, wesentlich römisch ist[387]); da ferner die gallischen Kirchen, in denen das Nicaeno-Constantinopolitanum griechisch und lateinisch tradirt wurde, die Sitte, dieses Symbol in beider Sprachen zu tradiren, theils sicher, theils höchst wahrscheinlich von Rom her erhalten haben[388]); und da endlich in den zwei „Expositiones Symboli" im „Miss. Gallic. vet.", welches wesentlich altgallischen Character trägt, das apostolische Symbol bloss lateinisch tradirt wird[389]): so

führten Worten Nichts. Nach ihnen wurde vielmehr das Apostolicum für beide Geschlechter entweder griechisch oder lateinisch tradirt.

387) Ueber das Alter der Handschrift, dem dieser „Ordo" entnommen ist, lässt uns Martène leider in Ungewissheit. Er führt in dem „Syllabus Ritualium", den er dem ersten Buche und Tomus seiner Schrift vorangeschickt hat, zwei die Riten der Vienner Kirche enthaltende und von ihm benutzte Handschriften auf, ein „Viennensis ecclesiae vetus Caeremoniale ms.", aus dem er Excerpte mitgetheilt erhalten, und ein „Ms. ordinarium ejusdem ecclesiae". Nach einer Randbemerkung zu dem ersten „acolytus" an der ob. S. 223 cit. St. („In ordinario ecclesiae Viennensis hic et infra, ubi occurrit verbum *acolythus*, legitur *subdiaconus*") hat er den „Ord. scrut." in der ersteren Handschrift aufgenommen. Doch muss dieser, wie aus dem Umstande erhellt, dass M. nur die eine angeführte Abweichung des „Ms. ordin." vom „Vet. Caerim." notirt, in beiden Handschriften wesentlich eins gelautet haben. Ueber das Alter dieser Handschriften schweigt er aber sowohl im „Syllabus", als auch p. 12. Hingegen bemerkt er da, wo er den „Ord. bapt." der Vienner Kirche mittheilt (a. a. O. p. 75), dass die Handschrift, aus der er ihn gebe, ungefähr 200 Jahre alt sei, d. h. dem Schlusse des Mittelalters angehöre, ohne sich jedoch hiebei darüber auszusprechen, ob diese Handschrift das „Vet. Caerim ms." oder das „Ms. ordin." sei. Unter allen Umständen kann die erstere Handschrift nicht über die Zeit Carls des Grossen hinaufgehen, da der „Ord. scrutt." in ihr, wie schon oben im Text gesagt, wesentlich römisch ist.

388) Sicher die gallischen Kirchen, in denen das „Sacram. Gelas." und das „Sacram. Gelas. et Greg. mixtum" in Cod. Paris. 816 gebraucht wurden, höchst wahrscheinlich die gallischen Kirchen, in welchen der erste „Ord. scrut." im „Miss. Gellon.", das „antiquum Pontific. Remensis archimonasterii s. Remigii" und das „Pontif. Pictav." in Gebrauch standen.

389) Mit einzelnen Abweichungen vom gewöhnlichen Text. Auch in dem von Mabillon

könnte man annehmen wollen, dass das griechische Apostolicum nicht von Gallien nach Rom, sondern umgekehrt von Rom nach Gallien gekommen sei.

Allein daraus, dass in den beiden „Expositiones Symboli" des „Miss. Gallic. vet." bloss das lateinische Apostolicum tradirt wird, folgt durchaus noch nicht, dass vor der Einführung der römischen Liturgie in das Frankenreich alle gallischen Kirchen das Apostolicum nur in lateinischer Sprache tradirt haben müssen, dass vorher dieses Symbol in keiner Kirche Galliens in lateinischer und griechischer tradirt worden sein kann. Gallien war ja sehr gross, und sowohl die Bevölkerungsverhältnisse, als auch die geschichtliche Entwickelung waren in ihm nicht überall dieselben, weshalb in seinen vielen Kirchen verschiedene Gebräuche herrschten. — Ferner: In Rom wurde seit dem Ende des fünften oder dem Anfang des sechsten Jahrhunderts bis etwa in das zehnte hinein bei der „Traditio Symboli" einzig und allein das Nicaeno-Constantinopolitanum in griechischer Sprache gebraucht, nicht auch das Apostolicum. Hätte die Kirche zu Vienne ihre Sitte, das Symbol auch griechisch zu tradiren, von Rom erhalten, so würden wir daher wohl in ihrem „Ord. scrut.", gleich wie im „Sacram. Gelas.", im „Sacram. Gelas et Greg. mixt." im Cod. Paris. 816, im ersten „Ord. scrut." im „Miss. Gellon.", im „Ord. scrut." im „Pontific. antiq. Remensis archimonasterii S. Remigii" und im „Ord. scrut." im „Pontific. Pictav." das griechische Nicaeno-Constantinopolitanum und nicht das griechische Apostolicum finden. — Endlich: Der ob. S. 223 aus dem Vienner „Ord. scrut." angeführte Passus giebt ziemlich deutlich zu erkennen, dass die Sitte der Kirche zu Vienne das Apostolicum auch griechisch zu tradiren älter und zwar viel älter gewesen ist als das achte Jahrhundert, in welchem die römische Liturgie in Gallien eingeführt wurde. Die Worte: „si cognoverit (Graecam linguam)" und „Si autem Graecam linguam non intellexerit" in diesem Passus zeigen uns nämlich, dass das Griechische zu der Zeit, für welche in ihm Vorschriften für die „Traditio Symboli" gegeben werden, nicht mehr allgemein, ja wohl nur selten oder doch

dem alten Gallien zugeschriebenen und deshalb als „Sacramentarium Gallicanum" bezeichneten „Sacramentarium" wird das Apostolicum, ebenfalls mit einzelnen Abweichungen, nur lateinisch tradirt (und bei der Taufe abgefragt).

ziemlich selten verstanden wurde. Dass man nun aber die Sitte das Apostolicum griechisch zu tradiren in einer solchen Zeit eingeführt haben sollte, ist nicht recht wahrscheinlich. Ihre Einführung scheint vielmehr einer früheren Zeit angehören zu müssen, in der die Kenntniss der griechischen Sprache unter den Vienner Geistlichen noch allgemein oder doch fast allgemein war, wir können gern annehmen dem fünften Jahrhundert, in welchem das Apostolicum zuerst in Gallien (Südgallien) erscheint, denn die Kenntniss des Griechischen war daselbst in den ersten sechs bis sieben Jahrhunderten nach Christi Geburt je früher desto ausgebreiteter; sie nahm dort in dieser Periode mit der Zeit nicht zu, sondern ab[390]). Als man in Vienne die römische Liturgie annahm, führte man daselbst nicht, wie anderwärts in Gallien, auch die römische Sitte ein, das Nicaeno-Constantinopolitanum griechisch und lateinisch zu tradiren, sondern behielt bei der „Traditio Symboli“ das bisher gebrauchte, altgewohnte griechische und lateinische Apostolicum bei[391]).

Nach allem von S. 214 an Erörterten ist das griechische Apostolicum im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig. zwischen dem fünften und zehnten Jahrhundert verfasst worden, und fällt seine Entstehung nicht unwahrscheinlich in jenes Jahrhundert oder doch in das letzte des kirchlichen Alterthums oder in das erste des kirchlichen Mittelalters.

Sollte es schon im fünften Jahrhundert in Gallien verfasst sein, so liesse es sich denken, dass es gleichzeitig mit dem lateinischen Apostolicum zu Stande gekommen ist, indem der bis dahin gebrauchte lateinische und griechische Symboltext in einem und demselben Zeitpunkte

[390]) Man könnte einwenden wollen, dass ja mehrere gallische Kirchen in der karolingischen Zeit, in welcher die Kenntniss des Griechischen in Gallien sehr selten war, den römischen Gebrauch das Nicaeno-Constantinopolitanum griechisch und lateinisch zu tradiren eingeführt haben. Allein es war doch etwas Anderes diesen Gebrauch mit der ganzen römischen Liturgie fast mechanisch herüberzunehmen als den Gebrauch des Apostolicums, das man in dem römischen „Ord. scrutt.“ nicht vorfand, als etwas ganz Neues einzuführen.

[391]) Die Annahme, man habe in Vienne zu der Zeit, als man in Gallien die römische Liturgie einführte, sein bisher gebrauchtes lateinisches Apostolicum beibehalten und ihn nur, der römischen Sitte das Symbol griechisch und lateinisch zu tradiren im Allgemeinen folgend, ein aus dem lateinischen übersetztes griechisches an die Seite gestellt, — diese Annahme ist sehr unwahrscheinlich. S. die vorang. Anm.

etwas erweitert (insbesondere durch Aufnahme von „*sanctorum communionem*", ἁγιων κοινωνιαν) und wohl auch etwas umgebildet wurde. In diesem Falle würde es nicht eine Uebersetzung des lateinischen Textes, sondern ein mit diesem coordinirtes Original sein.

Allein wir haben schon ob. S. 206—12 gesehen, dass es sich in einigen Punkten deutlich als eine Uebersetzung aus dem Lateinischen zu erkennen giebt. — Und dafür, dass es eine solche ist, spricht auch weiter der Umstand, dass der Gebrauch und das Verständniss des Griechischen im fünften Jahrhundert und schon früher in den südgallischen Kirchen gar sehr hinter den Gebrauch und das Verständniss des Lateinischen zurücktrat, ein Faktum, das mehrere Gründe hat: Der im zweiten Jahrhundert so starke Zusammenhang und Verkehr der Kirchen des südlichen Galliens, die damals schon existirten, mit den morgenländischen, den asiatischen und phrygischen insbesondere, dessen Ursachen wir ob. S. 222 angegeben haben, wurde nach den Tagen des Irenäus je länger, desto schwächer oder hörte nach ihnen sogar ganz auf. Wir vernehmen wenigstens im dritten Jahrhundert und später Nichts mehr von irgend welchem Verkehr zwischen beiden Theilen. Dagegen erhielt die römische Kirche seit der Mitte des genannten Jahrhunderts durch kräftige missionirende Thätigkeit in Gallien (s. Ruinart, Acta Martt. p. 109—13 und Greg. Turon. Hist. Franc. I, 28) hier immer grösseren Einfluss. Ferner bekam das Abendland vom Anfang des dritten Jahrhunderts an bis um die Mitte des fünften eine ganze Reihe von grossen und höchst einflussreichen lateinisch schreibenden Kirchenlehrern (Tertullian, Cyprian, Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Leo), deren Schriften kräftig dazu beitrugen das Lateinische daselbst allenthalben zur herrschenden Kirchensprache zu machen. Endlich machte sich der römisch-lateinische Einfluss in Cultur und Sprache in Folge der römischen Herrschaft im Laufe der Zeit in immer höherem Grade geltend. Das oben genannte, in diesem Allen begründete Faktum tritt in mehreren Erscheinungen klar zu Tage. Die kirchlichen Schriften Galliens aus dem vierten und fünften Jahrhundert sind durchweg in lateinischer Sprache abgefasst, während vom Griechischen nur gesagt werden darf, dass mehrere damalige gallische Kirchenlehrer dasselbe mehr oder weniger gut verstanden, und Einer und der Andere von diesen es auch in Rede und Schrift gebrauchen konnte (vgl. das

ob. S. 218 und S. 222 Angeführte). Selbst ein Cassian in einer Stadt, wie Massilia, schrieb alle seine Werke lateinisch[392]); wobei die Bestimmung und der Leserkreis zweier von ihnen, der Schrift „De institutis Coenobiorum Libri XII" und der „Collationes Patrum", ausserdem vollkommene Herrschaft des Lateinischen in den mönchischen und überhaupt religiösen Kreisen Galliens voraussetzt. Das Letztere gilt auch von den in jenen beiden Jahrhunderten und im sechsten in Gallien verfassten Lebensbeschreibungen von Märtyrern und Heiligen und von den damals hier gehaltenen und aufgezeichneten Sermonen, insbesondere den Sermonen über das Symbolum. Und ebenso setzt der Gebrauch der alten lateinischen Bibelübersetzung, den wir, wie natürlich, in Gallien in allen lateinischen Schriften des in Rede stehenden Zeitraumes finden[393]), voraus, unmittelbar, dass die heilige Schrift in ihm daselbst allgemein in dieser Sprache gelesen wurde, mittelbar, dass das Lateinische damals dort die allgemeine Kirchensprache war. Die in Gallien im zweiten Jahrhundert in griechischer Sprache abgefassten Schriften des Irenäus gingen bis auf einige Fragmente verloren, mit Ausnahme der Schrift gegen die Gnostiker, und diese hat sich als Ganzes nur in der uralten, mit dem Original fast gleichzeitigen, weil schon von Tertullian benutzten[394]) lateinischen Uebersetzung erhalten. Die gallischen Synoden des vierten und fünften Jahrhunderts führten ihre Verhandlungen in lateinischer Sprache, und in ihren Schreiben und Canones tritt uns diese Sprache entgegen. Endlich — was von besonderer Bedeutung ist — die christlichen Inschriften Galliens vor dem achten Jahrhundert, die fast ausnahmslos der nachconstantinischen Zeit angehören, sind fast alle in lateinischer Sprache abgefasst, nur sehr wenige in griechischer[395]). —

[392]) Die Meinung, dass Cassians Schriften ursprünglich griechisch geschrieben waren und nur ins Lateinische übersetzt wurden, hat keinen Grund. S. Schönemann „Bibl. hist.-liter. Patrr. lat." T. II p. 673 und Wiggers, „De Joa. Cass." Diss. II p. 19 und 265.

[393]) Den Psalter im fünften Jahrhundert nach Hieronymus's zweiter Bearbeitung, die, wie bekannt, ebendeshalb den Namen des „Psalterium Gallicanum" erhielt.

[394]) S. Grabe, „Prolegg. de vita et scriptis Iren." § 6, und Massuet, „Dissertt. in Iren. libb.", Diss. II n. 53, Iren. Opp. T. II p. 38 s. und 231 s. ed. Stieren.

[395]) S. Le Blant, „Les inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle", zwei Bände, Paris 1856. Wir finden, ganz wider unser Erwarten, unter den sehr

Uebrigens muss selbst schon im zweiten Jahrhundert der Gebrauch des Lateinischen in Gallien den des Griechischen stark überwogen haben. Denn bei der Christenverfolgung in Lugdunum und Vienne im Jahre 177 wendete sich, wie schon ob. S. 222 bemerkt, der Märtyrer Attalus von Pergamus nicht in griechischer, sondern in lateinischer Sprache an das Volk von Lugdunum, und auf der Tafel, die ihm vorangetragen

zahlreichen Inschriften Galliens, die in diesem Werke mitgetheilt und besprochen werden, nur zehn griechische (Nr. 4, 46, 225, 248, 267, 415, 423, 521, 547 und 613 A), weshalb der Verfasser auch T. I Préface p. CXV bemerkt: „On eût pu s'attendre à rencontrer un plus grand nombre de ces monuments. La diffusion du grec dans notre patrie fut autrefois considérable“ und ebds. p. 101 von der „extrême rareté des inscriptions grecques“ (in Gallien) spricht. Von den zehn griechischen Inschriften bei ihm ist übrigens höchstens die schon ob. S. 222 berührte augustodunische aus der vorconstantinischen Zeit, alle die übrigen sind sicher erst aus dem Zeitraum von etwa dem Ende des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts (s. Le Blant a. d. betreff. Stt., zum Theil vgln. mit Préf. p. VIII). Sie vertheilen sich auf Vienna (Nr. 415 und 423, beide aus dem fünften Jahrhundert), Lugdunum (Nr. 46, aus dem sechsten Jahrhundert), Arelate (Nr. 521: Ἰωσης ἀπο κωμης Ἐπικιου), Massilia (Nr. 547), Narbona (Nr. 613 A, die lateinisch-griechische Grabschrift eines Orientalen), Augustodunum (Nr. 4) und Treveri (Nr. 225, 248 und 267, alle drei Grabschriften von Orientalen; vgl. noch die Hinweisung auf griechische Epitaphien, die Conrad Celtes, 1459—1508, nach einer Aeusserung in „Libri Odarum“, III, XXVI, in Trier gesehen, bei Le Blant, T. I p. 327). — Was die lateinisch-griechische Grabschrift von Narbona anbetrifft, so vergleiche man mit ihr den vierten und vierzehnten Canon des 589 von acht Bischöfen der „provincia Narbonensis maritima“, die damals unter westgothischer Herrschaft (Reccared) stand, den Bischöfen von Narbona, Biterra (Beziers), Magalona, Elna, Nemausus (Nîmes), Agatha (Agde) Carcassona und Loteva (Lodève) gehaltenen Concils: „Ut omnis homo —, Gothus, Romanus (d. i. romanisirter Gallier, Romane), Syrus, Graecus, vel Judaeus, die dominico nullam operam faciant“ etc., „— si qui viri ac mulieres divinatores — in cujuscunque domo Gothi, Romani, Syri, Graeci, vel Judaei fuerint inventi“ etc. (Coleti, „Sacros. Concilia“, T. VI p. 726 und 728), zwei Canones, aus denen hervorgeht, dass noch gegen Ende des sechsten Jahrhunderts griechisch redende Syrer, d. h. Orientalen, und eigentliche Griechen in der „Narbonensis maritima“ ansässig waren oder doch des Handels wegen sich in ihr aufhielten. — Von den lateinischen Inschriften Galliens bei Le Blant gehen nach dessen Urtheil nur zwei Nr. 548 A und 557 B, die erste von Marseille, die zweite von Aubagne in die vorconstantinische Zeit zurück (s. a. a. O. T. II p. 305 s. und 311 s. und Préf. p. XXIII).

wurde, als er im Amphitheater herumgeführt ward, standen die Worte: „Dieser ist Attalus der Christ“ nicht in ersterer Sprache oder in ihr und in letzterer, sondern in dieser allein. Sollte die lateinische Uebersetzung der Schrift des Irenäus gegen die Gnostiker Gallien angehören, was anzunehmen ziemlich nahe liegt, so würde auch dies dafür zeugen, dass man um 200 in Gallien in weiteren Kreisen und in höherem Grade Lateinisch als Griechisch verstand. Nach der Mitte des dritten Jahrhunderts schrieb Faustinus von Lugdunum seinen Brief an Cyprian, und schrieben er und andere Bischöfe der damaligen „provincia Narbonensis“ die ihrigen an Fabianus von Rom (Cypr. ep. 67 n. 1 ed. Bal., Ep. 68 ed. Leop.) ohne Zweifel (vgl. die lateinisch geschriebenen Briefe des römischen Bischofs Cornelius an Cyprian) ebenso in lateinischer Sprache, wie Irenäus am Ende des zweiten Jahrhunderts den seinigen an Victor von Rom (Eus. hist. eccl. 5, 24), der mit Hefele, Conciliengesch. B. I S. 74, wohl für ein gallisches Synodalschreiben zu halten ist, in griechischer geschrieben hatte[396]).

[396]) Während somit der griechische Text des Apostolicums im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig., falls wir ihn als im fünften Jahrhundert in Gallien entstanden denken dürfen, nicht gleichzeitig mit dem lateinischen zu Stande gekommen sein kann und deshalb für kein mit ihm coordinirtes Original zu halten ist, sondern eine Uebersetzung desselben sein muss: so legt das ob. S. 221 f. Anm. Auseinandergesetzte die Annahme sehr nahe, dass in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, zur Zeit des Irenäus und schon etwas vor ihr in Lugdunum und den übrigen damals schon vorhandenen gallischen Gemeinden ein griechisches und lateinisches Symbol gebraucht wurde, von denen das Letztere eine Uebersetzung des ersteren, mit dem Christenthum aus Kleinasien herübergekommen, war. Dieses griechische (und lateinische) Symbol wird dann nach dem ob. S. 129—133 Anm. Entwickelten dasjenige sein, welches den Relationen der Glaubensregel bei Irenäus zu Grunde liegt. Später, im dritten Jahrhundert, scheint hierauf römischer Einfluss, begünstigt auch durch das ob. im Texte besprochene immer stärkere Ueberwiegen des Lateinischen als gallischer Kirchensprache, das römische (altrömische) Symbol nach Gallien gebracht zu haben, von wo es dann im Laufe des vierten und fünften allmälig zu dem Symbol entwickelt, was wir *κατ᾽ ἐξοχην* das apostolische zu nennen pflegen (ein Mittelglied in dieser Entwickelung ist vielleicht bei Hilar. De Trin. VII, 6. X, 22. 34. 65 angedeutet), gegen Ende des fünften oder im sechsten den Rückweg nach Rom fand. Etwas anders würde sich allerdings die Sache gestalten, wenn das Christenthum entweder gleichzeitig von Kleinasien und Rom oder sogar noch früher von Rom als von Kleinasien nach Südgallien gekommen sein sollte, wofür sich an-

Die Anwort auf die Fragen nach der Art und Weise und nach dem Zweck der Entstehung des griechischen Textes des Apostolicums im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig., sowie nach dem Verfasser desselben ist natürlich gänzlich abhängig von der Antwort auf die im Vorstehenden erörterten Fragen nach dem Orte, wo, und der Zeit, wann er entstanden ist.

Gehört er Gallien und dem fünften oder sechsten Jahrhundert an, so ist seine Entstehung eine kirchliche, näher eine kirchengemeindliche; so hat ihn das Bedürfniss hervorgerufen bei der „Traditio“ und „Redditio Symboli“ und wohl auch bei den Glaubensfragen für das griechische Element in den gallischen Gemeinden, in welchen in der angegebenen Zeit noch ein solches vorhanden war, sowie wohl auch für die orientalisch-griechischen Fremdlinge, die sich damals des Handels wegen in Gallien aufhielten (s. ob. S. 229 f. Anm. 395), einen griechischen Text des lateinischen Apostolicums zu besitzen, und war die Befriedigung dieses Bedürfnisses sein Zweck; und so rührt er von irgend einem der griechischen Sprache kundigen gallischen Cleriker her, oder auch hat er einen gallischen Cleriker oder Laien griechischer Abstammung und Nationalität zum Urheber. — Ist er dagegen in Rom entstanden, so muss seine Entstehung, sei es nun, dass sie noch vor die Zeit der byzantinischen Herrschaft oder in dieselbe oder endlich nach ihr zwischen ungefähr 750 und 900 fällt, eine mehr private, näher eine klösterliche gewesen sein, da sich keinerlei kirchengemeindlicher Gebrauch desselben in Rom nachweisen lässt[397]); so ist

führen lässt, dass wir zur Zeit des Irenäus dort nicht die kleinasiatische, sondern die römische Osterpraxis finden, was jedenfalls für römisch-abendländischen Einfluss zeugt. Da würden nämlich die südgallischen Gemeinden schon im zweiten Jahrhundert entweder beide, das kleinasiatische und altrömische Symbol, nebeneinander (beide griechisch und lateinisch) oder das letztere allein (griechisch und lateinisch) gebraucht haben.

397) Allerdings auch kein privater, klösterlicher. Allein den Nachweis eines solchen vermissen wir doch viel weniger als den eines kirchlichen, da wir eine Anzahl römischer „Ordines scrutinii“ und „baptismi“ übrig haben, in denen wir Spuren des letzteren erwarten sollten. Ausserdem dürfen wir wohl auch von dem Gebrauch, den man in Sct. Gallen von ihm gemacht hat, auf denselben Gebrauch in Rom zurückschliessen. (Vgl. übrigens das ob. S. 202 Anm. 349 und S. 216 f. Bemerkte.)

er zu dem Zweck entstanden, dem er nachweislich in Sct. Gallen gedient hat, bei den Hochämtern abgesungen zu werden; und so hat er irgend einen griechischen oder des Griechischen kundigen (römischen) Mönch oder Cleriker zum Verfasser. — Ganz ebenso würde es sich endlich in den oben genannten Beziehungen mit ihm verhalten, wenn er zwischen dem Ende des siebenten und dem zehnten Jahrhundert in England oder Sct. Gallen entstanden sein sollte.

Was seine Autorität betrifft, so kommt sie zwar einerseits in keinem Falle der des lateinisches Textes gleich, da er, wie wir gesehen haben, weder das Original dieses Textes, noch auch nur ein mit ihm gleichzeitig entstandener und ihm daher coordinirter Text, sondern einfach eine Uebersetzung desselben ist; andererseits aber übertrifft sie doch um ein Beträchtliches die aller der ob. S. 20—27 mitgetheilten und weiter unten zu besprechenden griechischen Texte. Denn er ist, selbst wenn er erst im neunten oder zehnten Jahrhundert entstanden sein sollte, älter als alle diese und insbesondere als alle die von Griechen oder des Griechischen kundigen Abendländern aus den letzten Jahrhunderten des Mittelalters und dem Anfang der Neuzeit herrührenden, über welche letztere er sich auch dadurch erhebt, dass er jedenfalls in gottesdienstlichem Gebrauch gestanden hat und daher keinen rein privaten Character trägt. Noch grösser würde seine Autorität sein, falls er im fünften oder sechsten Jahrhundert in Gallien entstanden und daselbst bei der „Traditio“ und „Redditio Symboli“ und bei den Tauffragen gebraucht worden sein sollte.

Anbelangend endlich die Antwort auf die Fragen nach seiner Ausbreitung und Anwendung, so ist auch sie ganz von der Antwort auf die Fragen nach dem Wann und Wo seiner Entstehung abhängig.

Ist das fünfte oder sechste Jahrhundert seine Entstehungszeit und Gallien sein Entstehungsort gewesen, und hat er hier in den Scrutinien und beim Taufact im Gebrauch gestanden, ist er dann nach Rom gekommen und daselbst bei klösterlichen Gottesdiensten abgesungen worden, haben ihn hierauf Angelsachsen von Rom nach Britannien und

[398]) Ueber den im Cod. Bint. steht er ausser durch höheres (allerdings möglicherweise nur durch wenig höheres) Alter dadurch, dass er nachweislich an mehreren und an kirchlich bedeutenden Orten gebraucht worden ist.

Irländer wiederum von Britannien nach Sct. Gallen gebracht, und hat man hier und dort denselben Gebrauch von ihm gemacht, wie in Rom, so ist seine Ausbreitung eine nicht geringe gewesen und seine Anwendung eine zwiefache, und hat er eine ziemlich reiche Geschichte gehabt. Einfacher gestaltet sich dagegen seine Geschichte, wenn er in Rom zwischen dem sechsten und neunten Jahrhundert, und am Einfachsten, wenn er in England oder Sct. Gallen zwischen dem Schlusse des siebenten und dem zehnten entstanden ist.

II. 2. Ueber den griechischen Text des späteren, längeren römischen Symbols oder des Symbolum apostolicum in Binterims „Codex vetustus latinus MSS".

(Ob. S. 20.)

Ueber diesen Text können wir uns ganz kurz fassen.

Dass derselbe, wie schon ob. S. 19 Anm. 41 und S. 124 geäussert, eine Uebersetzung aus dem Lateinischen ist, darüber kann nicht der geringste Zweifel obwalten. Man betrachte nur das *ενα μονον* im ersten Gliede des zweiten Artikels, und achte auf die schon oben mehrmals erwähnte eigenthümliche Erscheinung, dass der ganze Text mit einer einzigen Ausnahme (*τη τριτη ἡμερᾳ*) des Artikels ermangelt[399]. Jenes *ενα μονον*, statt dessen wir *μονογενη* erwarten sollten, was wir in allen griechischen Symbolen und in allen übrigen griechischen Texten des Apostolicums, sowie im griechischen Texte des altrömischen Symbols antreffen, ist offenbar Nichts als eine ganz buchstäbliche, ungriechische Uebersetzung von „*unicum*"[400], und der fast

399) S. insbesondere den Anfang des zweiten Artikels *Και εἰς Ἰ. Χ υἱον αὐτου ἑνα μονον, κυριον ἡμων, συλληφθεντα κ. τ. λ.* Die völlige Artikellosigkeit in dieser Partie des Symbols ist sowohl auf dem Gebiete der griechischen Symbole als auch auf dem der übrigen griechischen Texte des Apostolicums ganz unerhört.

400) „*Unicum* = „unum solum". Das *ἑνα μονον* in *ἑνα μονον θεον καταγγελλομεν* in der Relation der Glaubensregel in Constitt. apost. 6, 11 ist von anderer Art. — Binterim hat ein Komma zwischen „*ena*" und „*monon*", als gehörte das letzte Wort zu „*kyrion aemon*" („unser einziger Herr" oder „der allein unser Herr ist"). Allein dieses Komma, was wohl B. und nicht seinem Codex angehört, ist unrichtig. Der Uebersetzer muss „*unicum*" entweder mit „*Filium ejus*"

durchgängige Mangel des Artikels im Texte rührt augenscheinlich vom Einfluss eines lateinischen Originals auf den Uebersetzer her. Dieser fand in seinem Originale keinen Artikel vor, weil die lateinische Sprache keinen solchen kennt, und folgte ihm, „verbum de verbo exprimens“, hierin fast durchweg nach[401]).

Die beiden eben besprochenen Erscheinungen bilden übrigens zugleich die beiden hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten des in Rede stehenden Textes. Ausser ihnen ist nur noch das in Anm. 401 berührte ὁθεν μελλει ἐρχεσθαι desselben als etwas ihm Eigenthümliches anzusehen, indem wir diesen Ausdruck weder in einem von den übrigen griechischen Texten des Apostolicums, noch in dem griechischen Texte des altrömischen Symbols bei Marcell und im „Psalt. Aethelst.“, noch in irgend einer von den griechischen Uebersetzungen des Athanasianums, noch endlich in irgend welchem griechisch-kirchlichen Symbol antreffen (s. ob. S. 81 ff.)[402]).

oder mit „*Dominum nostrum*“ verbunden haben. In beiden Fällen aber gehören die Worte „*ena monon*“ zusammen. Man muss das Komma entweder vor „*ena*“ oder nach „*monon*“ setzen. Das Letztere ist ohne Zweifel vorzuziehen. „*Unicum*“ gehört zu „*Filium ejus*“, und man verband es auch fast allgemein mit diesen Worten.

401) Auch die Stellung von τῃ τριτῃ ἡμερᾳ vor ἀνασταντα und das μελλει ἐρχεσθαι im Gliede von der Wiederkunft Christi zum Gericht zeugen dafür, dass der Text aus dem Lateinischen übersetzt ist. Μελλει ἐρχεσθαι, statt dessen nach dem ob. S. 176 Anm. 291 Bemerkten der Uebersetzer auch das einfache ἐρχεται hätte brauchen können, ist nämlich augenscheinlich eine Uebersetzung von „*venturus est*“, und was die Wortstellung im Gliede von der Auferstehung Christi anbetrifft, so s. ob. S. 212 Anm. 363. Dass und warum die Accusativi Participii im zweiten Artikel des Textes und das doppelte παντοκρατωρ desselben nicht für das Gegentheil beweisen, darüber s. ob. S. 209. Dagegen, dass der Text ein dem Orient angehöriges Original ist, spricht ausser dem Umstande, dass er sich deutlich als eine Uebersetzung aus dem Lateinischen zu erkennen giebt, auch noch dasselbe, was wir ob. S. 213 f. gegen die Ansicht angeführt haben, dass der Text im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig. ein solcher ist, und dagegen, dass er ein im Occident entstandenes Original ist, streitet ausser jenem Umstande auch noch, dass das Lateinische zur Zeit der Entstehung und Ausbreitung des Apostolicums allenthalben im Occident die kirchliche Hauptsprache oder die herrschende Kirchensprache war (vgl. das ob. S. 228 ff. Bemerkte).

402) Nur Matth. 16, 27 heisst es: μελλει γαρ ὁ υἱος του ἀνθρωπου ἐρχεσθαι κ. τ. λ.; vgl. 2 Tim. 4, 1: Ἰησου Χριστου του μελλοντος κρινειν ζωντας

Darüber, an welchem Orte der Text im Cod. Bint. entstanden ist, vermag ich, da Binterim sich nicht über die Heimath seines Cod. ausgesprochen hat, und ich selbst nicht Gelegenheit gehabt habe denselben einzusehen, nicht mehr zu sagen, als ich schon ob. S. 214 gesagt habe, dass er an irgend einem Punkte des ehemaligen fränkischen Reichs entstanden sein muss. Des „ehemaligen fränkischen Reichs", sage ich, nicht sowohl deswegen, weil der Cod. nach Binterims ob. S. 20 f. Anm 42 angeführter und besprochener Bemerkung (deren Richtigkeit vorausgesetzt) nicht früher als gegen die Mitte des zehnten Jahrhunderts geschrieben sein kann, und, füge ich hier hinzu, wahrscheinlich noch und vielleicht nicht unbedeutend jünger ist[403]), als vielmehr der Wiedergabe von „*unicum*" durch *ἑνα μονον* wegen, und weil in ihm die Artikellosigkeit des lateinischen Originals nachgeahmt ist, indem Beides, insbesondere das Erstere, nach einer späten, barbarischen Zeit schmeckt. Dass Uebersetzungen des Apostolicums im zehnten Jahrhundert und über dasselbe hinaus im Bereich der ehemaligen Monarchie Carl des Grossen nicht nur auch noch anderwärts als in Sct. Gallen bei klösterlichen Gottesdiensten gebraucht, sondern auch zum Behufe dieses Gebrauches gemacht werden konnten, kann nicht bezweifelt werden. Denn es fehlte damals hier in den geistlichen und mönchischen Kreisen auch ausserhalb Sct. Gallens durchaus nicht an der zu Beidem nöthigen Kenntniss des Griechischen. Man denke nur an Männer, wie Ratherius von Verona († 974), Bruno von Cöln († 965), Gerbert von Rheims und Ra-

και νεκρους, Apg. 17, 31: *ἐν ᾑ μελλει κρινειν την οἰκουμενην κ. τ. λ.*, Matth. 11, 14: *Ἡλιας ὁ μελλων ἐρχεσθαι* und die ob. S. 82 Anm. 155 aus Just. Mart. Apol. I, 51 angef. St. Sollte etwa das *μελλει ἐρχεσθαι* im Cod. Bint. aus dem griechischen N. T. stammen? — Die etwas freiere Wiedergabe von „*inde*" durch *ὁθεν* finden wir noch im Texte des Apostolicums im Cod. Escor. und in mehreren griechischen Uebersetzungen des Athanasianums (der ersten und dritten in der Maurinerausgabe, der in einem Cod. Venet. und der in einem Cod. Ambros.), das *και* vor *ζωην αἰωνιον* noch im Texte im Cod. Vindob., das *εἰς ᾁδην* noch in diesem Texte und im Texte im Cod. Barbar. und endlich das *παντοκρατορος* noch in dem im Cod. Escor., Barbar. und Ambros.

403) Der in Rede stehende Text braucht ja nicht gleichzeitig mit der Handschrift, die ihn enthält, entstanden zu sein, sondern kann, schon früher, in dem karolingischen Zeitraum oder noch vor ihm, entstanden, in dieselbe nur aufgenommen worden sein, indem er noch in der Zeit, der sie angehört, kirchlich gebraucht wurde.

venna, nachmals Pabst Sylvester II († 1003), und Humbert, zuerst Mönch im Kloster Moyen-Moutier und nachher Cardinal († 1073), ferner an Schulen, wie die zu Utrecht, in der Bruno unter dem dortigen Bischof Balderich († 977) das Griechische erlernte, endlich an die Griechen, die von Gerhard von Toul († gegen Ende des zehnten Jahrhunderts) in seine Diöcese aufgenommen, daselbst ganze Gemeinschaften mit Gottesdienst nach griechischem Ritus und in griechischer Sprache bildeten und eine Quelle für Kenntniss des Griechischen wurden [404]). Was den kirchlichen Gebrauch von griechischen Uebersetzungen des Apostolicums in dem oben genannten Zeitraum und Bereich [405]) betrifft, so zeugt von ihm die Uebersetzung im Cod. Bint. selber. Denn da dieser Cod. doch ohne Zweifel ein Missale enthält [406]), so haben wir uns dieselbe als in irgend einem Kloster oder in irgend welchen Klöstern des damaligen Frankreichs oder Deutschlands gottesdienstlich gebraucht zu denken. Gebrauch des Griechischen in Frankreich im zehnten Jahrhundert bei Klostergottesdiensten im Allgemeinen wird durch die Thatsache bezeugt, dass im Kloster des heiligen Martialis zu Limoges in der Messe des Osterfestes das Gloria, Sanctus, Agnus u. A. in griechischer Sprache gesungen wurde [407]).

404) Histoire literaire de la France T. VI p. 57, 305 und 379 und T. VII p. 527 f.

405) Der ehemaligen Monarchie Carls des Grossen ausserhalb St. Gallens.

406) Binterim sagt zwar nicht ausdrücklich, dass er ein solches enthalte, aber der Umstand, dass er ihn mit den Düsseldorfer Missalen zusammenstellt, sowie auch die Analogie aller der Handschriften, in denen wir mit lateinischen Buchstaben geschriebene griechische Symboltexte antreffen, und insbesondere die Analogie des Cod. Sangall. 338, lässt es doch als unzweifelhaft erscheinen, dass er liturgischen (missalischen) Inhalts sei.

407) Jourdain, Geschichte der aristotelischen Schriften im Mittelalter, Uebers. von A. Stahr S. 47. Jourdain bemerkt hier, dass die Thatsache aus einem Manuscripte der königlichen Bibliothek (zu Paris), No. 4458, erhelle. Vgl. mit dieser Bemerkung die Aeusserung: „Quelques manuscrits de S. Martial de Limoges faits au même siecle (saec. X), retiennent des marques, que les Moines de cette Maison se mêloient aussi de gréciser“ in der Hist. lit. de la France, T. VI p. 56 s.

III. Ueber die von latinisirenden oder zur lateinischen Kirche übergetretenen Griechen herrührenden und den letzten Jahrhunderten des Mittelalters und dem Anfang der Neuzeit angehörigen griechischen Texte des apostolischen Symbols.

Bevor ich diese Texte einer kurzen Besprechung unterziehe, muss ich zu den S. 23—27 gegebenen noch den schon S. 122 Anm. 210 erwähnten, wie daselbst gesagt, mir erst nach Abdruck der Texte auf S. 5—27 bekannt gewordenen und nachher mehrfach citirten Text einer ambrosianischen Handschrift hinzufügen. Er lautet:

Πιστευω εἰς ἑνα θεον πατερα παντοκρατορα ποιητην οὐρανου και γης. και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον τον υἱον αὐτου τον μονογενη κυριον ἡμων τον συλληφθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου γεννηθεντα ἐκ Μαριας της παρθενου. παθοντα ὑπο Ποντιου Πιλατου σταυρωθεντα νεκρωθεντα και ταφεντα, κατελθοντα ἐν τῳ Ἁιδη τη τριτη ἡμερᾳ ἀναστοντα ἀπο των νεκρων. και ἀνελθοντα εἰς τον οὐρανον ἐκαθισεν ἐκ δεξιων του πατρος παντοκρατορος ἐκειθεν ἐλευσομενον κριναι ζωντας και νεκρους. πιστευω εἰς το πνευμα το ἁγιον ἁγιαν ἐκκλησιαν καθολικην ἁγιαν κενονιαν ἀφεσιν ἁμαρτιων ζωην αἰωνιον Ἀμην[408]).

408) Die Handschrift, der dieser Text entnommen ist (Cod. Ambros. C. 13 Post Inf.), war nach ihrem von viel späterer, neuerer Hand herrührenden Titel ehemals Eigenthum der „Ecclesia S. Mariae de Populo“ in Rom und stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus Unteritalien und dem vierzehnten Jahrhundert. Der eben erwähnte Titel giebt ihren Inhalt mit folgenden Worten an: „Calendarium; Psalterium Graecolatinum cum canticis et symbolo triplice. Item de articulis fidei, et sacramentis. Benedictio mensae; aliae item preces“. Nach dem Calendarium und Psalterium folgt Jes. 12, das Lied des Hiskias, der Gesang der Hanna, Ex. 15, Hab. 3, Deut. 32, das Lied der drei Männer im Ofen, das Magnificat. Hierauf kommt zunächst das „Symbolum quicunque“, aber bloss lateinisch, indem der Raum für eine griechische Uebersetzung leer gelassen ist, dann das „Te Deum laudamus“, von dem nur der Anfang griechisch gegeben wird, dann das Vaterunser und das Symbolum apostolicum und zuletzt das Symbolum Constantinopolitanum in abendländischer Gestalt („*qui ex Patre Filioque procedit*“, *το ἐκ πατρος και υἱου ἐκπορευομενον*). Das Glied von der Kirche beginnt in diesem Symbol im lateinischen Text mit *unam sanctam*, im griechischen dagegen mit *εἰς μιαν ἁγιαν*. — Ich habe in dem oben abgedruckten Text die Interpunktion der Handschrift und das *κενονιαν* beibehalten.

Ich bespreche diesen Text nach dem im Cod. Escor., mit dem er ungefähr gleichzeitig ist.

1. Ueber den griechischen Text des Apostolicums im Codex Escorialensis Υ. 90. 2. 19. (Ob. S. 23.)

Dass dieser Text eine Uebersetzung des lateinischen ist, erhellt vor Allem aus dem Relativum ὁς mit den Temporibus finitis im zweiten bis vorletzten Gliede des zweiten Artikels und aus dem ὑπο Ποντιου Πιλατου statt ἐπι Ποντιου Πιλατου im dritten Gliede desselben Artikels. Das Erstere ist augenscheinlich buchstäbliche Uebersetzung von „*qui conceptus est*" etc. (die griechischen Symbole drücken mit theilweiser Ausnahme des Constantinopolitanum von 360 das zweite bis vorletzte Glied des zweiten Artikels durch von πιστευω εἰς abhängige Accusativi Participii aus), und das Letztere beruht offenbar geradezu auf einem aus mangelhafter Kenntniss des Lateinischen hervorgegangenen Uebersetzungsfehler („*sub*" in der Bedeutung von „*a*" genommen), indem sich ὑπο Πιλατου ebenso wenig in irgend einem griechischen Symbole findet, als „*a Pilato*" in irgend welchem lateinischen. Derselbe Uebersetzungsfehler begegnet uns auch noch im Text im Cod. Ambros. und im Text im Cod. Vindob.[409]) Ausserdem zeugt auch noch die Wortstellung τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀνεστη („*tertia die resurrexit*"), ἀπο των νεκρων („*a mortuis*") und ὁθεν ἐλευσεται („*inde venturus est*") davon, dass der Text aus dem Lateinischen übersetzt ist.

Was die Eigenthümlichkeiten des in Rede stehenden Textes betrifft, so sind es folgende: „*Creatorem*" ist durch δημιουργον wiedergegeben, ein Wort, das wir auf dem Gebiete der griechischen Uebersetzungen des Apostolicums nur noch in der im Cod. Barbar. finden, und zwar auch in ihr nur zum Theil (s. ob. S. 26 f.). In den Symbolen der griechischen Kirche kommt es nur ein Par Mal allein vor, nämlich in dem ersten antiochenischen Synodalsymbol (των παν-

[409]) Umgekehrt wird in der von Usher „ex antiquissimo Cottonianae Bibliothecae codice" herausgegebenen lateinischen Uebersetzung der „Acta Martyrii S. Ignatii" und in der lateinischen Uebersetzung des Symeon Metaphrastes zugeschriebenen „Acta Martyrii S. Ignatii" c. VI ἐπι Ποντιου Πιλατου falsch durch „*a Pontio Pilato*" wiedergegeben. S. Patrr. Apost. ed. Cotel. Vol. II p. 173 und 163 und ed. Dress. p. 252 s.

των νοητων τε και αἰσθητων δημιουργον τε και προνοητην) und in der Relation der Glaubensregel in Constitt. apost. 6, 11 (*των ὀντων δημιουργον*[410])), öfter dagegen in Verbindung mit *κτιστης* oder *ποιητης*, nämlich in dem Taufsymbol in Constitt. apost. 7, 41 (*κτιστην και δημιουργον των ἁπαντων*), in dem Glaubensbekenntniss des Märtyrers Lucian oder dem zweiten antiochenischen Synodalbekenntniss (*τον των ὁλων δημιουργον τε και ποιητην*), in dem dritten sirmischen Symbol und in dem Glaubensbekenntniss des Adamantius (*κτιστην και δημιουργον των ἁπαντων*). — Vor *κυριον ἡμων* fehlt der Artikel, indem *κυριον* schon durch *ἡμων* bestimmt ist. Doch ist hier wohl auch das lateinische Original von Einfluss gewesen. — Das zweite bis vorletzte Glied des zweiten Artikels tritt in Form von Relativsätzen auf (*ὁς συνεληφθη κ. τ. λ.*). Dieser, wie wir gesehen, in buchstäblicher Uebersetzung des lateinischen Originals begründete symbolische Latinismus findet sich in keiner von den übrigen griechischen Uebersetzungen des Apostolicums, die in diesem Punkte dem griechischen Symboltypus folgen. Doch weichen die im Cod. Barbar. und im Cod. Ambros. insofern von diesem ab, als jene von dem Gliede von der Höllenfahrt an von Accusativis Participii zu Temporibus finitis übergeht (*συλληφθεντα — ταφεντα· κατηλθεν — καθηται*), und diese wenigstens im Gliede von der „sessio ad dextram" ein Tempus finitum braucht (*και ἀνελθοντα — ἐκαθισεν*). — „*Sub Pontio Pilato*" wird, wie wir schon oben gesagt, falsch durch *ὑπο Ποντιου Πιλατου* wiedergegeben, ein Uebersetzungsfehler, der sich, wie ebenfalls schon oben gesagt, auch in den Texten in Cod. Ambros. und Cod. Vindob. findet. — „*A mortuis*" wird, wie noch in den beiden Texten im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig. und im Cod. Ambros., buchstäblich durch *ἀπο των νεκρων* statt mit dem in den griechischen Symbolen

[410]) Weiter hin heisst es hier doch: *των ἀλλων ταγματων ποιητην, ἑνα δημιουργον, διαφορου κτισεως δια Χριστου ποιητην.* Das zweite *ποιητην*, was Uelzen in seiner Ausgabe der Consitutionen eingeklammert hat, fehlt zwar in dem jüngeren von den beiden Wiener Codices, Cod. graec. hist. eccl. 64, findet sich aber in dem viel älteren, Cod. graec. hist. eccl. 73. In dem Vorangehenden wird der Sohn als *πρωτοτοκος πασης δημιουργιας* bezeichnet, wo jedoch der ältere Wiener Codex *κτισεως* hat.

gewöhnlichen[411]) ἐκ νεκρων (oder ἐκ των νεκρων) übersetzt. — „*Dei Patris*" im Gliede vom Sitzen zur Rechten wird durch του θεου και πατρος ausgedrückt. Dieser Ausdruck, dem wir merkwürdigerweise in allen griechischen Apostolicis der dritten Klasse mit alleiniger Ausnahme des im Cod. Bint. und im Cod. Ambros., sowie auch in allen mir bekannten Uebersetzungen des Athanasianums[412]) begegnen, enthält eine Abweichung vom Originale, die durch die neutestamentlichen Stellen hervorgerufen ist, an denen der Vater als ὁ θεος και πατηρ, sc. του Χριστου (1 Cor. 15, 24), ὁ θεος και πατηρ του κυριου ἡμων Ἰησου Χριστου (Rom. 15, 6. Eph. 1, 3. 1 Petr. 1, 3), ὁ θεος και πατηρ, sc. ἡμων (Eph. 5, 20. Col. 2, 2) und ὁ θεος και πατηρ ἡμων (Gal. 1, 4. Phil. 4, 20. 1 Thess. 1, 3. 3, 11. 13. 2 Thess. 2, 16) bezeichnet wird. Durch diese zahlreiche Stellen an die Verbindung ὁ θεος και πατηρ gewöhnt, haben fast alle griechischen Uebersetzer des Apostolicums und alle (mir bekannten) griechischen Uebersetzer des Athanasianums aus dem späteren Mittelalter und dem Anfang der neueren Zeit das lateinische „*Dei Patris*" nicht, wie die Verfasser der beiden genannten Uebersetzungen jenes Symbols, buchstäblich durch θεου πατρος oder auch durch του θεου πατρος, was ein Par Mal im neuen Testament vorkommt (s. Col. 1, 3 und 3, 17), sondern freier durch του θεου και πατρος wiedergegeben. Auf dem Gebiete der griechisch-kirchlichen Symbole finden wir, meines Wissens, das του θεου και πατρος im Gliede von der „sessio ad dexteram" nur ein einziges Mal, nämlich in dem zweiten von den beiden Glaubensbekenntnissen, welche die Bischöfe in der griechischen Kirche bei ihrer Ordination abzulegen haben, und zwar in der ersten Hälfte desselben, die auf dem Nicaeno-Constantinopolitanum ruht und dieses Symbol explicirend reproducirt[413]). Hier lauten nämlich

[411]) S. ob. S. 186 Anm. 310.

[412]) D. h. den vier in Montfaucons Ausgabe der Werke des Athanasius T. II p. 728—33 und den beiden handschriftlichen im Cod. Venet. DLXXV und Cod. Ambross. β. 39 Sup. Nr. 12. In der ersten Uebersetzung bei Montf. und in der im Cod. Ambros. heisst es του θεου και πατρος του παντοκρατορος, in der dritten bei Montf. und in der im Cod. Venet. του θεου και πατρος παντοκρατορος, in der zweiten bei Montf. του παντοδυναμου θεου και πατρος, endlich in der vierten bei Montf. bloss του θεου και πατρος.

[413]) S. die von Goar im Euchol. Graecc. p. 305—11 (Paris. 1647) unter der Ueber-

die Glieder von der Himmelfahrt und vom Sitzen zur Rechten και εἰς τους οὐρανους ἀνεληλυθοτα, ἐκ δεξιων καθισαι του θεου και πατρος[414]). — Die freiere Wiedergabe von „*inde*“ durch ὁθεν findet sich auf dem Gebiete der griechischen Uebersetzungen des Apostolicums nur noch in der im Cod. Bint., dagegen in der ersten und dritten von den vier Uebersetzungen des Athanasianums bei Montfaucon und in den Uebersetzungen desselben im Cod. Venet. und Cod. Ambros.[415]). — Das Glied von der Kirche wird durch den Artikel eingeführt und also bestimmt gefasst (την ἁγιαν κ. τ. λ.), und ebenso erhalten in dem Gliede von der Gemeinschaft der Heiligen sowohl κοινωνια als ἁγιων den Artikel, wobei των ἁγιων zwischen την und κοινωνιαν tritt, eine ächt griechische Construction. Beides finden wir noch in der Uebersetzung im Cod. Vatic., während der Urheber der Uebersetzung im Cod. Vindob. zwar den Artikel vor ἁγιαν ἐκκλησιαν, κοινωνιαν und ἁγιων setzt, aber, das lateinische Original noch buchstäblicher ausdrückend, των ἁγιων την κοινωνιαν sagt. In den beiden Uebersetzungen aus dem früheren Mittelalter und in den Uebersetzungen im Cod. Ambros. und Barbar. fehlt in beiden Gliedern der Artikel, und ebenso mangelt derselbe in den Texten des altrömischen Symbols bei Marcellus und im „Psalt. Aethelst.“ — Καθολικην wird nicht, wie

schrift: „Ex pluribus aliis Allatiani Euchologii exemplaribus de Ordinationibus selecta“ gegebene Ταξις γινομενη ἐπι χειροτονιᾳ Ἐπισκοπου, p. 309.

414) Die Symbole, Glaubensbekenntnisse und Relationen der Glaubensregeln der alten griechischen Kirche haben im Gliede von der „sessio ad dexteram“ gewöhnlich nur του Πατρος, zu dem das dritte antiochenische Synodalsymbol noch αὐτου hinzufügt, während Hippolytus in der Glaubensregel in Ctr. Noët. c. 18 bloss Πατρος hat. (Vgl. auch noch das ἀνεληφθη προς τον πατερα και ἐκαθισεν ἐκ δεξιων αὐτου und das και ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους προς τον ἀποστειλαντα και καθεσθεντα ἐν δεξιᾳ αὐτου in Ignat. ad Trall. IX und ad Magnes. XI läng. Rec.). Ausnahmsweise hat Theodor von Mopsvestia in seinem Symbol του θεου (ohne πατρος), das Glaubensbekenntniss der apostolischen Kirche nach den Mittheilungen Alexanders von Alexandrien της μεγαλωσυνης und die bekenntnissartige Stelle in Constitt. apost. 6, 30 του θρονου της μεγαλωσυνης του παντοκρατορος θεου. (Vgl. ob. S. 213 Anm. 365).

415) Vgl. ob. S. 175 f., wo noch die Uebersetzung im Cod. Escor. und die ob. im Texte angegebenen vier Uebersetzungen des Athanasianums hätten genannt werden sollen, sowie auch ob. S. 83—85 Anmm. 160, 162, 165 und 166.

im lateinischen Originale, nach dem Worte „Kirche“, sondern, wie in den griechisch-kirchlichen Symbolen, vor dasselbe gesetzt, ein symbolischer Graecismus. Die Uebersetzung im Cod. Escor. weicht hierin von allen übrigen griechischen Uebersetzungen des Apostolicums ab, indem diese „*sanctam ecclesiam catholicam*“ buchstäblich durch *ἁγιαν ἐκκλησιαν καθολικην* (die beiden Uebersetzungen aus dem früheren Mittelalter und die im Cod. Ambros.) oder *την ἁγιαν ἐκκλησιαν την καθολικην* (die Uebersetzungen im Cod. Vindob. und Cod. Vatic.) wiedergeben. Vgl. übrigens ob. S. 19 f. Anm. 41.

Aus dem Uebersetzungsfehler *ὑπο Ποντιου Πιλατου* statt *ἐπι Π. Π.* dürfen wir den Schluss ziehen, dass der Uebersetzer ein Grieche gewesen ist, der die lateinische Sprache nur unvollkommen verstand; denn dass ein des Griechischen kundiger Lateiner „*sub*“ mit *ὑπο* wiedergegeben haben sollte, weil er es mit „*a*“ verwechselte, ist unglaublich, und dass er, *ὑπο* und *ἐπι* verwechselnd, der Meinung gewesen sein sollte, jenes entspreche dem lateinischen „*sub*“, ist sehr unwahrscheinlich. Auch das *του θεου και πατρος* spricht für einen Uebersetzer griechischer Nationalität, indem es, wie wir gesehen, auf das (griechische) N. T. zurückgeht und in einem neueren griechisch-kirchlichen Glaubenbekenntnisse, sowie in fast allen jüngeren griechischen Uebersetzungen des Apostolicums und in den ziemlich jungen griechischen Uebersetzungen des Athanasianums[416]) vorkommt, während das ihm entsprechende „*Dei et Patris*“, meines Wissens, in keinem lateinisch-kirchlichen Symbol angetroffen wird. Und was von *του θεου και πατρος*, das gilt auch noch von der Stellung von *καθολικην* nach *ἁγιαν* und vor *ἐκκλησιαν,* indem sie die auf dem Gebiete der griechisch-kirchlichen Symbole herrschende ist und speciell dem Symbol der späteren griechischen Kirche, dem Nicaeno-Constantinopolitanum, eignet[417]). Dazu kommt endlich noch, dass Alles darauf hinführt, dass der Cod. Escor. selber von einem Griechen herrührt: die (ob. S. 23 Anm. 55 angegebenen) Umgebungen,

416) Alle diese Uebersetzungen rühren nämlich ebenfalls von Griechen her, was wir in Bezug auf die Uebersetzungen des Apostolicums weiter unten zeigen werden.

417) Die ächtgriechische Uebersetzung von „*sanctorum communionem*“ mit *την των ἁγιων κοινωνιαν* stimmt zum Wenigsten sehr gut damit überein, dass die Uebersetzung im Cod. Escor. von einem Griechen verfasst ist.

in denen die Uebersetzung des Apostolicums in ihm auftritt, sein Inhalt überhaupt und selbst das griechische Contentum vor ihm, das mit den Worten eingeleitet wird: *Ταδε ἐνεστι ἐν τηδε τη βιβλῳ.*

Wir werden kaum irren, wenn wir annehmen, dass die in Rede stehende Uebersetzung ungefähr gleichzeitig ist mit der Handschrift, die sie enthält, oder dieselbe doch an Alter nicht viel übertrifft und also dem vierzehnten Jahrhundert angehört. Möglich sogar, dass beide ganz in dieselbe Zeit fallen und von einem und demselben Manne herrühren. Uebersetzungen des Apostolicums, die Griechen zu Verfassern haben und nicht für den kirchlichen Gebrauch bestimmt waren, was sicher mit der im Cod. Escor. der Fall gewesen ist, können allerdings schon im dreizehnten Jahrhundert, ja schon im zwölften und sogar noch früher entstanden sein. Denn die Bestrebungen, die griechische und lateinische Kirche wieder zu vereinigen, welche einen Verkehr zwischen Griechen und Lateinern hervorriefen, der zu Uebersetzungen des genannten Symbols, sowie auch des anderen specifisch lateinischen Symbols, des Athanasianums, von Seiten einzelner Griechen führen konnte, begannen ja schon am Ende des elften Jahrhunderts und zogen sich durch das zwölfte und insbesondere das dreizehnte hindurch[418]). Und im südlichen Italien und auf Sicilien wohnten von Alters her Griechen und Lateiner vielfach neben- und durcheinander, und fand daher ein unablässiger und starker Verkehr zwischen beiden Theilen Statt, in Folge dessen ebenfalls einzelne dortige Griechen darauf fallen konnten, die beiden dem Abendlande eigenthümlichen Symbole, auf welche dieses ein so grosses Gewicht legte, ins Griechische zu übertragen. Inzwischen waren doch die Bedingungen für solche Uebertragungen erst im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert recht und vollkommen vorhanden. Denn erst damals wurden die Bestrebungen, die lateinische und die griechische Kirche mit einander zu vereinigen, in Folge der unaufhörlich

418) Die in diese beiden Jahrhunderte fallenden Kreuzzüge brachten Lateiner und Griechen zwar auch in stätige Berührung und Verbindung miteinander. Aber diese Berührung und Verbindung war doch meist feindlicher Art und hatte auf Seiten der Griechen eine wachsende Feindschaft und Erbitterung gegen die Lateiner zur Folge, insbesondere in der Zeit des lateinischen Kaiserthums zu Constantinopel, und wirkte daher nicht günstig für Verpflanzung lateinischer Schriftstücke auf griechischen Boden.

steigenden Türkennoth und Türkengefahr ernstlicher und eifriger. Dies aber brachte nicht nur viele Griechen nach dem Abendlande, insbesondere Italien, und hier in den lebhaftesten Verkehr mit den Lateinern, sondern rief auch in der griechischen Kirche eine zur Union mit den Lateinern geneigte Partei (*οἱ λατινιζοντες*) hervor[419]), ja führte eine Anzahl Griechen geradezu in den Schooss der lateinischen Kirche (Barlaam, Manuel Kalekas, Bessarion u. A.). Dazu kam dann noch das Wiedererwachen und Aufblühen der klassischen Studien in Italien seit dem vierzehnten Jahrhundert, was ebenfalls von den letzten Jahren dieses Jahrhunderts an und insbesondere nach der Eroberung Constantinopels durch die Türken eine nicht geringe Anzahl gelehrter Griechen nach Italien brachte. — Das abendländische Symbol, welches die Griechen des vierzehnten und funfzehnten (und schon des dreizehnten) Jahrhunderts wegen seines streng dogmatischen und speculativen Characters und wegen des Namens, unter dem es in seiner Heimath ging, am meisten ansprechen und zu Uebertragung ins Griechische reizen musste, war das Athanasianum. Und wir begegnen deshalb auch in den griechischen Handschriften der genannten Zeit und des sechzehnten Jahrhunderts einer ganzen Anzahl von Uebersetzungen desselben, Uebersetzungen, von denen drei, die erste und vierte bei Montfaucon und die im Cod. Venet., von nicht unirten und der Lehre ihrer Kirche vom Ausgang des heiligen Geistes allein vom Vater ergebenen Griechen herrühren müssen, indem in ihnen das „et Filio“ in den Worten: „Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens“ nicht mit übersetzt ist[420]). Aber auch das die Grie-

[419]) Doch hatte diese Partei schon in einigen griechischen Theologen der Mitte und zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts (Nicephorus Blemmydes, Johannes Bekkos, Constantinus Meleteniota und Georgius Metochita) ihre Vorläufer.

[420]) Die erste Uebersetzung bei Montfaucon hat: *το πνευμα το ἁγιον ἀπο του πατρος, οὐ πεποιημενον, οὔτε δεδημιουργημενον, οὔτε γεγεννημενον, ἀλλ' ἐκπορευτον*, die vierte bei demselben hat: *το πνευμα το ἁγιον ἀπο του πατρος ἐστιν, οὐ ποιητον, οὐ κτιστον, οὐ γεννητον, ἀλλ' ἐκπορευτον* (diese zuerst von Usher in seiner „Diatriba“ 1647 herausgegebene Uebersetzung schaltet überhanpt sehr frei mit dem Originale und interpolirt es insbesondere, zum Theil sehr stark), endlich die Uebersetzung im Cod. Venet. hat: *το πνευμα το ἁγιον ἀπο του πατρος, οὐ ποιητον, οὐδε κτιστον, οὐδε γεννητον, ἀλλ*

chen wegen seines einfachen, undogmatischen, historischen Characters weniger ansprechende Apostolicum fand in den angegebenen Jahrhunderten griechische Uebersetzer, wenn auch kaum unter den Gegnern der Union, die, wie Marcus Eugenicus [421]), seine von den damaligen Abendländern fast allgemein angenommene Abfassung durch die Gesammtheit der Apostel nicht anerkannten, so doch unter ihren Freunden und insbesondere unter den zur lateinischen Kirche übergetretenen Griechen, die, wie die Ueberschrift über die Uebersetzungen im Cod. Escor. und Cod. Vindob. *Συμβολον των ἁγιων Ἀποστολων* und die Theilung des Apostolicums in zwölf Glieder und Vertheilung dieser Glieder auf die zwölf Apostel in dem letzteren Codex zeigen, auf die damalige lateinische Ansicht und Vorstellung von seinem Ursprung eingingen [422]).

ἐκπορευτον. Die drei Uebersetzer glaubten sich wahrscheinlich deshalb zu der Weglassung von *και του υἱου* berechtigt, weil sie annahmen, die Lateiner hätten das „et Filio" in derselben Weise zum Symbol des Athanasius hinzugefügt, wie sie das „Filioque" zum Nicäno-Constantinopolitanum hinzugefügt hatten.

Welches Ansehen das Athanasianum auch in der neueren griechischen Kirche gewann und noch geniesst, davon zeugt unter Anderem die Thatsache, dass die „Confessio orthodoxa" des Petrus Mogilas P. I Quaest. X auf dasselbe mit den Worten verweist: *Περι οὗ* (davon, dass Gott der Vater, der von Ewigkeit bis zu Ewigkeit existirt und von keinem Anderen entsprungen ist, den Sohn zeugt und den Geist hervorgehen lässt) *ὁ μεγας Ἀθανασιος πλατυτερον διδασκωντας εἰς το συμβολον του εἰπε*, „Qua de re plenius uberiusque in Symbolo suo magnus Athanasius tractat" (Kimmel, „Monumenta fidei ecclesiae orientalis" p. 67). — Auch in die armenische Kirche ist das Athanasianum eingedrungen (s. ob. S. 213 Anm. 364).

421) S. „Quellen" B. II S. 108 Anm. 77.

422) Auf die spätere griechische Kirche hat die abendländische Ansicht und Vorstellung vom Ursprung des apostolischen Symbols zum Wenigsten den Einfluss gehabt, dass sie ihr Glaubenssymbol, das Nicaeno-Constantinopolitanum, in zwölf Glieder eintheilte. Wir treffen nämlich diese Eintheilung in Petrus Mogilas's „Confessio Orthodoxa". So heisst es hier P. I Quaest. V. (*Ποσα εἶναι τα ἀρθρα της καθολικης και ὀρθοδοξου πιστεως;*): *Τα ἀρθρα της καθολικης και ὀρθοδοξου πιστεως εἶναι δωδεκα, κατα το συμβολον της ἐν Νικαιᾳ πρωτης συνοδου, και την ἐν Κωνσταντινουπολει δευτεραν* (Kimmel, a. a. O. p. 60). — Zur lateinischen Kirche übergetretene Griechen bezeichneten bisweilen sogar das Nicaeno-Constantinopolitanum als den Glauben

2. Ueber den griechischen Text des Apostolicums im Codex Ambrosianus. C. 13 Post. Inf. (Ob. S. 238).

Das Meiste von dem, was den Text im Cod. Escor. als eine Uebersetzung aus dem Lateinischen kennzeichnet (*ὑπο Ποντιου Πιλατου*, die Wortstellung im Gliede von der Auferstehung Christi, *ἀπο των νεκρων*, das Futurum *ἐλευσομενον* im Gliede von der Wiederkunft zum Gericht, das *κυριον ἡμων* ohne Artikel), giebt auch den Text im Cod. Ambros. als eine solche zu erkennen. Ausserdem verräth sich dieser jedoch auch noch durch *νεκρωθεντα* im dritten Gliede des zweiten Artikels und durch das Tempus finitum *ἐκαθισεν* im Gliede von der „sessio ad dexteram" als aus dem Lateinischen übersetzt. Jenes, was auf dem Gebiete der griechisch-kirchlichen Symbole und Relationen der Glaubensregel, meines Wissens, nirgends vorkommt[423]) und auf dem der griechischen Uebersetzungen des Apostolicums nur noch einmal, in der im Cod. Vindob.[424]), angetroffen wird,

der zwölf Apostel, indem sie es für wesentlich eins mit dem Apostolicum betrachteten, das sie, die abendländische Ansicht über seinen Ursprung sich aneignend, von den zwölf Aposteln ableiteten. So findet sich am Schlusse eines Cod. Medic. (Plut. XVII Cod. XIII, fol. 103 *a b*) ein Nicaeno-Constantinopolitanum, das im Gliede vom heiligen Geist den Zusatz *και υἱου* und im Gliede von der Kirche *και εἰς μιαν κ. τ. λ.* hat und also von einem unirten Griechen herrühren muss, und dessen Ueberschrift lautet: *Ἡ Πιστις καθολικη δωδεκα Ἀποστολων.*

423) Die griechisch-kirchlichen Symbole und Relationen der Glaubensregel, in denen der Tod Christi erwähnt wird, was bei Weitem nicht in allen der Fall ist, drücken ihn meist durch *ἀποθανοντα* (*ἀποθανων*, *ἀπεθανεν*) aus, einige jedoch in freierer Weise, zum Theil in Schriftworten (*και ὑπομειναντος — θανατον* das kürzere Symbol in der Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen Schrift *Ἡ κατα μερος πιστις*; *γενομενος ὑπηκοος μεχρι θανατου, θανατου δε σταυρου* das Glaubensbekenntniss Basilius des Grossen; *τουτον ὑπερ των ἀνομιων ἠχθαι εἰς θανατον, σταυρωθεντα και ταφεντα, ὁσον θανατου γευσασθαι* die *Σωτηρια συντομος* des Gregor von Nazianz; u. s. w..) Vgl. noch Anm. 224.

424) Die übrigen haben theils *ἀποθανοντα*, *ἀπεθανε* (die im Cod. Vatic. und die im Cod. Escor.), theils das einfache *θανοντα* (die im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig., die im Cod. Cod. Bint. und die im Cod. Barbar.). Das Simplex *θανοντα* ist den griechischen Symbolen fremd und scheint in den drei zuletzt genannten griechischen Texten des Apostolicums buchstäbliche Uebersetzung von „(*qui*) *mortuus est*" zu sein. Nur einmal, in dem ersten von den beiden Glaubensbekenntnissen, die der

soll augenscheinlich eine buchstäbliche Uebersetzung von „(qui) *mortuus est*“ sein, und das seltsame ἐκαϑισεν zwischen ἀνελϑοντα und ἐλευσομενον schreibt sich doch wohl von dem Einfluss eines vom Uebersetzer als Perfektum aufgefassten lateinischen „*sedit*“ her[425]).

Hinsichtlich der Eigenthümlichkeiten des Textes im Cod. Ambros. ist Folgendes zu bemerken: Ganz eigenthümlich für diesen Text ist vor Allem dies, dass sein Urheber die Worte ἑνα κυριον aus dem Anfang des ersten Gliedes des zweiten Artikels im Nicaeno-Constantinopolitanum zu dem Wortlaut desselben Gliedes im Apostolicum hinzugefügt hat, und zwar in der Weise, dass er ihnen den Platz gab, den sie in jenem Symbole einnehmen, unmittelbar nach Και εἰς. Hierdurch ist es geschehen, dass κυριον in dem genannten Gliede zwei Mal erscheint, am Anfang desselben mit vorangehendem ἑνα und am Ende desselben mit nachfolgendem ἡμων; wobei der Uebersetzer vielleicht bei ἑνα κυριον an Christum als den Herrn überhaupt, im Allgemeinen, bei κυριον ἡμων dagegen an den Herrn der Gläubigen und Bekennenden gedacht hat. — Ferner ist für den in Rede stehenden Text ganz eigenthümlich das ἐν τῳ Ἁιαδῃ im Gliede von der Höllenfahrt, indem die übrigen griechischen Texte εἰς τον ᾁδην (Escor. Vatic.), εἰς

zu ordinirende Bischof in der neueren griechischen Kirche abzulegen hat, finden wir neben ἀπεϑανε zwar nicht ϑανοντα aber ϑνησκει (ϑελων ἀπεϑανε. ϑνησκει τοινυν, τον ὑπερ ἡμων ἀπεκδεχομενος ϑανατον; Goar, a. a. O. p. 308).

425) „*Sedit*“ findet sich nicht selten in den Handschriften statt „*sedet*“, ist aber hier kaum Perfektum, sondern beruht vielmehr auf eigenthümlicher Vokalaussprache, indem in denselben Handschriften auch sonst vielfach „i“ statt „e“ erscheint, z. B. in „*discendit ad inferna*“ statt „*descendit ad inferna*“ und in „elictus“ statt „electos“. (Hienach ist das „Quellen“ B. II S. 286 Z. 4 ff. von ob. Bemerkte zum Theil zu berichtigen.) — Hätte die Uebersetzung im Cod. Ambros. im Gliede von der Wiederkunft ἐλευσομενος oder ἐλευσεται, so wäre der Uebergang vom Accus. Partic. ἀνελϑοντα zum Tempus finitum weniger auffallend. Das Sonderbare besteht in der Rückkehr sum Accus. Partic. in dem letzten Gliede des zweiten Artikels nach dem übrigens nicht motivirten plötzlichen Uebergang von Accusativis Partic. (συλληφϑεντα — και ἀνελϑοντα) zum Temp. finit. ἐκαϑισεν. Vielleicht ist jedoch das ἐλευσομενον nur ein (etwa durch Einfluss der Accusativi in τον συλληφϑεντα — ἀνελϑοντα bewirkter) Schreibfehler für ἐλευσομενος. Vgl. den Textfehler καϑεζομενος für καϑεζομενον in den Texten im Cod. Sangall. und Cod. Vindob.

ᾅδην (Bint. Vindob. Barbar.) und εἰς τα κατωτατα (S. Gall. Cantabrig.) haben. Einzig noch die Uebersetzung des Athanasianums im Cod. Ambros. β. 39. Sup. Nr. 12 hat κατηλθεν ἐν τῳ ᾅδῃ[426]). Doch sagt auch Origenes Hom. II in Libr. Regg. c. 28 (Opp. T. II p. 494 ed. Delarue) τον σωτηρα ἐν ᾅδου καταβεβηκεναι und Χριστος ἐν ᾅδου καταβεβηκε[427]). — Auch mit seinem die Reihe von Accusativis Participii von τον συλληφθεντα an abschliessenden και ἀνελθοντα[428]), dem darauf folgenden Tempus finitum ἐκαθισεν und dem dann wiederum zu den Participien τον συλληφθεντα — ἀνελθοντα zurückkehrenden ἐλευσομενον (s. ob. S. 248 und Anm. 425) steht unser Text einzig da. — Ebenso mit seinem ungriechischen το πνευμα

426) Die erste und zweite Uebersetzung des Athanasianums bei Montfaucon hat εἰς τον ᾅδην, und die dritte bei ihm und die im Cod. Venet. εἰς ᾅδου. In der vierten bei Montfaucon fehlt die Höllenfahrt.

427) Der Gebrauch von ἐν mit dem Dativ statt εἰς mit dem Accusativ nach Verbis der Bewegung, besonders in der späteren Sprache, ist bekannt, und ebenso ist sein Grund bekannt: dass den Schriftstellern mit der Bewegung zugleich ihr Resultat, die Ruhe an dem Orte, wohin die Bewegung zielt, vor Augen steht. S. Wiener, Gramm. des neutest. Sprachidioms S. 490 f. Aufl. 5, und Buttmann, Gramm. des neutest. Sprachgebrauchs S. 282 f. Vgl. von den von Wiener angeführten Beispielen insbesondern zwei: ἀγγελος καταβαινων ἐν τῃ κολυμβηθρᾳ Joh. 5, 4 und κατηλθε Πλατων ἐν Σικελιᾳ Ael. V. H. 4, 18.

428) Der Interpunktion des Textes im Cod. zufolge beginnt mit και ἀνελθοντα der dritte von den drei Theilen, in die der zweite Artikel nach dieser Interpunktion zerfällt. Der erste Theil umfasst die zwei ersten Glieder des Artikels, das von der Gottheit Christi und das von seiner Menschwerdung, der zweite das dritte, vierte und fünfte, oder das von dem Leiden Christi (im weiteren Sinne), das von seiner Höllenfahrt und das von seiner Auferstehung, endlich der dritte das sechste, siebente und achte, oder das von Christi Himmelfahrt, das von seinem Sitzen zur Rechten des Vaters und das von seiner Wiederkunft zum Gericht. Der zweite Theil ist dabei wiederum durch das Komma zwischen ταφεντα und κατελθοντα in zwei Unterabtheilungen getheilt, deren erste das aus vier Momenten (dem Leiden unter P. P., der Kreuzigung, dem Tode und dem Begräbniss) bestehende Glied vom Leiden Christi im weiteren Sinne enthält, während ihre zweite die, wie öfter, gegensetzlich mit einander verbundenen zwei Glieder von der Höllenfahrt und der Auferstehung umfasst. Wie im Cod. der erste und zweite und der zweite und dritte Theil des zweiten Artikels durch Punkte von einander geschieden sind, so auch der erste und dritte Artikel vom zweiten, so dass das ganze Symbol in ihm in fünf Theile zerfällt, von denen der mittelste wiederum zweigetheilt ist. Nach der Inter-

ἁγιον statt το ἁγιον πνευμα oder το πνευμα το ἁγιον[429]), falls nicht το vor ἁγιον nur durch ein Versehen des Abschreibers ausgefallen ist. — Dasselbe ist endlich auch mit seinem ἁγιαν statt ἁγιων im Gliede von der Gemeinschaft der Heiligen der Fall. Vielleicht ist jedoch auch dieses ganz singuläre ἁγιαν[430]) nur ein von Unwissenheit oder Nachlässigkeit herrührender Schreibfehler[431]). — Das gleich dem ἑνα κυριον im ersten Gliede des zweiten Artikels dem Nicaeno-Constantinopolitanum entlehnte ἑνα im ersten Artikel finden wir nur noch in dem Texte im Cod. Vatic., das νεκρωϑεντα, wie schon oben gesagt, nur noch im Texte im Cod. Vindob., das ἐκειϑεν ἐλευσομενον nur noch in demselben Texte, das fehlerhafte ὑπο Π. Π. noch in den beiden Texten im Cod. Escor. und im Cod. Vindob. und das ἀπο των νε-

punktion des Cod. verbindet και vor ἀνελϑοντα nicht sowohl dieses Participium in abschliessender Weise mit den Participien in τον συλληφϑεντα — ἀναστaντα ἐκ νεκρων als vielmehr den dritten Theil des zweiten Artikels in abschliessender Weise mit dem ersten und zweiten.

429) Das το πνευμα το ἁγιον ob. S. 238 im Text beruht auf einem Versehen. Das Gleiche gilt von dem του πατρος statt ϑεου πατρος ebds.

430) Vgl. mit ihm das „communio sancta" in den Worten: „Nam cum incestos contra legem decretaque omnium sanctorum communioni sanctae adjungeret (Primitianus)" etc. in der donatischen „Ep. Carbusussitani Concilii" bei Aug. Enarr. II in Ps. 36, Op. T. IV, P. 1 p. 378 ed. Mig.

431) Was κενονιαν anbetrifft, so schreibt sich ο von der in den griechischen Handschriften sehr häufigen Verwechselung von ο und ω her, während von ε Dasselbe gesagt werden kann, was wir ob. S. 16 von dem „e" in dem „kenonian" des Textes im Cod. Sangall. (s. ob. S. 11) gesagt haben. Besser noch wird man aber wohl von jenem ε und diesem „e" sagen, dass sie ihre Entstehung dem Umstande verdanken, dass das lateinische Mittelalter häufig in Aussprache und Schrift wie dem „e" ein „i" (s. ob. Anm. 425), so umgekehrt dem „i" ein „e" substituirte (so finden wir z. B. im Miss. Gallic. Vat. im Cod. Palat. 493 auf der Vaticana „depingetur", „retenetur", „contenens" statt „depingitur", „retinetur", „continens"). Doch ist diese Erklärung in Betreff des „kenonian" des Textes im Cod. Sangall. annehmlicher als in Betreff des κενονιαν im Texte des Cod. Ambros., nicht sowohl deshalb, weil der letztere Text von einem Griechen herrührt, denn er ist, wenn auch griechischen Ursprungs, so doch durch lateinische Hand gegangen (s. weiter unten), sondern vielmehr deshalb, weil die Verwechselung von „e" und „i" in Aussprache und Schrift vornehmlich dem früheren lateinischen Mittelalter angehört. Das ι aus dem das ε in κενονιαν geworden ist, rührt natürlich von itacistischer Aussprache des οι in κοινωνιαν her.

κρων noch in den beiden Texten im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig. und im Cod. Escor.[432]).

Dass die Uebersetzung im Cod. Ambros. einen Griechen zum Urheber hat, dafür spricht ausser dem Uebersetzungsfehler ὑπο Π. Π. (s. ob. S. 243) noch das ἑνα im ersten Artikel und das ἑνα κυριον im ersten Gliede des zweiten Artikels. Ein Grieche konnte durch das Symbol seiner Kirche (oder, falls er sich an die lateinische Kirche angeschlossen hatte, seiner ehemaligen Kirche), das Nicaeno-Constantinopolitanum, mit dem er ganz vertraut war, ja das bei ihm gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen sein musste, völlig an das ἑνα im ersten Artikel und das ἑνα κυριον im Anfang des zweiten gewöhnt, unläugbar viel leichter dazu kommen, Beides zu dem von ihm zu übersetzenden lateinischen Apostolicum hinzuzufügen, als ein zu dem Nicaeno-Constantinopolitanum in einem viel weniger innigen Verhältnisse stehender des Griechischen kundiger Lateiner. — Für einen Lateiner als Verfasser könnte das ungriechische το πνευμα ἁγιον angeführt werden. Aber es ist, wie schon oben bemerkt, die Frage, ob wir nicht hier nur einen Schreibfehler vor uns haben. Auch der Inhalt des Cod. Ambros. (s. die Angabe desselben ob. S. 238 Anm. 408) ist der Annahme, dass die griechische Uebersetzung des Apostolicums in diesem Cod. einen Griechen zum Verfasser hat, nicht entgegen. Denn wohl verlangt er, dass der Cod. von einem Lateiner herrührt, aber dieser kann ja sehr gut eine von einem Griechen verfertigte Uebersetzung des Apostolicums in denselben aufgenommen haben, sei es nun, dass er eine solche schon vorfand, oder dass er sie erst zum Zweck der Aufnahme verfertigen liess.

3. Ueber den griechischen Text des Apostolicums im Codex Vindobonensis.

Cod. theol. Graec. CXC (Ob. S. 24.)

Dass auch dieser Text eine Uebersetzung aus dem Lateinischen ist, folgt ausser aus dem Uebersetzungsfehler ὑπο Ποντιου Πιλατου (s. ob. S. 239) und dem νεκρωθεντα (s. ob. S. 247 f.) im Gliede von dem Leiden Christi, der Wortstellung im Gliede von seiner Auferstehung und dem Futurum ἐλευσομενον im Gliede von seiner Wiederkunft

432) Ζωην αἰωνιον ohne και ist in den griechischen Texten des Apostolicums das Häufigere.

zum Gericht (vgl. ob. S. 239) noch aus dem *παντοδυναμον* im ersten Artikel und dem *παντοδυναμου* im vorletzten Gliede des zweiten Artikels (s. ob. S. 208 ff.), insbesondere aus dem ersteren. Denn *παντοδυναμον* ist auf dem Gebiete der griechischen Symbole (Tauf-, Synodal- und Privatsymbole und symbolartigen Stücke und Stellen) und Relationen der Glaubensregel ganz unerhört. Ueberall, wo hier der erste Artikel und in ihm das in den lateinischen Symbolen durch „omnipotens" ausgedrückte Prädikat der ersten Person in Gott erscheint, lautet dasselbe *παντοκρατωρ*. — Ausserdem zeugt dafür, dass der Text im Cod. Vindob. eine Uebersetzung des lateinischen Apostolicums ist, auch noch dies, dass das Symbol in diesem Text[433]) in zwölf Theile und gerade in die in ihm angedeuteten zwölf getheilt, und ein jeder von diesen Theilen einem von den zwölf Aposteln und gerade dem am Rande genannten Apostel als seinem Urheber zugeschrieben wird. Denn die Zwölftheilung des Taufsymbols gehört ursprünglich (s. ob. S. 246 Anm. 422), und die Vertheilung der zwölf Theile auf die zwölf Apostel als auf ihre Urheber ausschliesslich dem Abendlande an, und diejenige Zwölftheilung und Vertheilung, die wir in unserem Texte und am Rande desselben antreffen, stimmt völlig mit der überein, die wir in dem bekannten pseudoaugustinischen „Serm." 240 finden[434]), aus dem daher unser Text geflossen sein möchte, wenn auch wohl nur mittelbar[435]).

433) D. h. theils im Texte selber, theils am Rande desselben, dort durch Absätze und Interpunktionszeichen, hier durch die den einzelnen Theilen beigeschriebenen Namen der zwölf Apostel.

434) S. Aug. Opp. T. V P. 2 App. p. 2189 ed. Mig.

435) Bei Durandus, „Rationale divinorum officiorum Lib. IV cap. de Symb." (Fabric. Cod. apocr. N. T. P. III p. 346s.) finden wir zwar dieselbe Zwölftheilung des Symbols, wie im pseudo-augustinischen „Serm." 240 und im Cod. Vindob., aber die Vertheilung der zwölf Theile auf die Apostel ist dort nicht ganz dieselbe, wie hier. — Ich will bei dieser Gelegenheit noch das in zwölf Theile getheilte und auf die Apostel vertheilte Exemplar des Symbols im Carlsruher (Reichenauer) Cod. XVIII Saec. X mittheilen: „Petrus: *Credo — terrae.* Johannes: *Et in Jesum — nostrum.* Jacobus: *Qui conceptus — virgine.* Andreas: *Passus — sepultus.* Philippus: *Descendit ad inferna.* Thomas: *Tertia — a mortuis.* Bartholomäus: *Ascendit ad celos, sedit — omnipotentis.* Matthäus: *Inde — vivos.* It. Jacobus: *Credo in Spiritum sanctum.* Simon: *Sanctam ecclesiam catholicam.* Judas: *Sanctorum communionem, remissionem peccatorum.* It. Thomas: *Carnis resurrectionem, vitam aeter-*

Unter den Eigenthümlichkeiten des Textes im Cod. Vindob. ist die hervorstechendste der ausserordentlich starke Gebrauch des Artikels im dritten Theile des Symbols. Hier hat mit einem Paar Ausnahmen (την ἁγιαν ἐκκλησιαν und την αἰωνιαν ζωην statt την ἐκκλ. την ἁγιαν und την ζωην την αἰωνιαν) Alles den Artikel, was ihn nur immer haben konnte, selbst die Glieder von der Vergebung der Sünden, der Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben, in denen er sonst nirgends vorkommt[436]). — Nicht viel weniger hervorstechend als der fast durchgängige Gebrauch des Artikels im dritten Theile des Symbols ist das vielfache και in seinem zweiten Theile.

nam." Das Symbol ist hier nur auf zehn Apostel vertheilt, indem Jacobus und Thomas zwei Theile erhalten. Doch beruht das „It̃. (Iterum)" vor dem zweiten „Jacobus" ohne Zweifel auf einem Irrthum, indem dieser „Jacobus" ursprünglich nicht Jacobus Zebedäi oder major, sondern Jacobus Alphäi oder minor bezeichnen sollte. Mit dem „It̃. Thomas" statt des gewöhnlichen „Matthias" vor den Gliedern von der Auferstehung und dem ewigen Leben vgl. die Bemerkung von Alexander Halesius in seiner „Summa theologiae Pars III Quaest. 69. De articulis et symbolo App.": „vel sicut dicunt quidam iterato Thomas apposuit duodecimum sc. *carnis resurrectionem et vitam aeternam*". Manche wollten dem früheren Bezweifler der Auferstehung Christi nicht nur das „*tertia — a mortuis*", was er, ächt mittelalterlich, in allen Legendenexemplaren des Apostolicums erhält (bald allein, bald in Verbindung mit „*descendit ad inferna*"), sondern auch noch das mit ihm correspondirende „carnis resurrectionem" zutheilen und opferten diesem Interesse die Zwölfzahl der Apostel.

436) In dem zuletztgenannten Gliede in keinem von den Symbolen, in denen es ζωην αἰωνιον und nicht ζωην του μελλοντος αἰωνος lautet. Was das vorletzte Glied des dritten Artikels anbetrifft, so kommt bei Chrysostomus an den „Quellen" B. I S. 83 ff. angeführten und besprochenen Stellen των σωματων την ἀναστασιν und την των σωματων ἀναστασιν vor. — In dem Gliede von der Gemeinschaft der Heiligen findet sich der Artikel noch im Texte im Cod. Escor. und Cod. Vatic. (την των ἁγιων κοινωνιαν) und vor καθολικην noch in dem letzteren Texte. — Im zweiten Theile des Symbols wird der Artikel im Texte im Cod. Vindob. ebenfalls viel gebraucht (τον κυριον ἡμων, ἐκ των νεκρων, του παντοδυναμου), aber doch nicht häufiger als in dem Texte im Cod. Vatican., der ihn vielmehr noch im Gliede von der Höllenfahrt hat (εἰς τον ᾁδην), wo er in jenem fehlt (εἰς ᾁδην), und der ihn auch in den drei ersten Gliedern des dritten Theils gleich oft anwendet, wie jener. Die beiden Texte sind im Bezug auf den Gebrauch des Artikels einander ähnlich, während sie und insbesondere der Text im Cod. Vindob. in dieser Hinsicht das Gegenstück zum Cod. Bint. bilden.

Alle Glieder dieses Theils von dem von der Höllenfahrt an bis zu dem von dem Sitzen zur Rechten werden durch dasselbe eingeleitet und mit dem vorangehenden Gliede verbunden (*και κατελθοντα* — *και ἀνασταντα* —, *και ἀνελθοντα* —, *και καθεζομενος(ν)* —), und nur die Glieder von dem Leiden und von der Wiederkunft Christi entbehren es (*παθοντα* —; *ἐκειθεν ἐλευσομενον*), das letztere wohl, weil das auf die beiden vorangehenden Glieder zurückweisende *ἐκειθεν* es schon mit diesen verbindet, und weil *και καθεζομενος(ν)* — die vorangehende Gliederreihe abschliessen soll, worauf auch die Interpunktion hindeutet (s. unt. Anm. 443). Ausserdem hat der Uebersetzer auch noch die beiden Hälften des Gliedes von der Menschwerdung des Sohnes Gottes durch *και* mit einander verbunden (*τον συλληφθεντα* — *και γεννηθεντα*) und ebenso den dritten Artikel mit dem zweiten (*Πιστευω και* —). Da das lateinische Original des Apostolicums an allen den angeführten Stellen kein „*et*" hat[437]), und die Griechen in ihren Symbolen die Polysyndetie lieben (s. ob. S. 181—83), so ist das vielfache *και* unseres Textes und insbesondere sein fünffaches *και* im zweiten Artikel als Gräcismus zu betrachten. Denselben Gräcismus finden wir auch in der ersten Uebersetzung des Athanasianums bei Montfaucon (*ὁ παθων* — *και κατελθων* — *και ἀναστας* — *και ἀνελθων και καθημενος*)[438]). — Ganz eigen für unseren Text sind ausser

[437]) Doch finden wir in den handschriftlichen Exemplaren des Apostolicums bisweilen „*Credo et in Spiritum sanctum*", z. B. in dem schon ob. S. 105 Anm. 189 erwähnten Exemplar am Schlusse eines Carlsruher (Reichenauer) Codex des achten Jahrhunderts, Cod. CXCV (in den Glaubensfragen ist das „*et*" im ersten Gliede des dritten Artikels das Gewöhnliche). — Ebenso werden die beiden Hälften des zweiten Gliedes des zweiten Artikels im pseudoaugustinischen „Serm." 244 und in der zweiten von den drei (ausser den Anathematismen) Damasus zugeschriebenen Formeln durch „*et*" verbunden („Credite eum *conceptum* esse *de Spiritu sancto et natum ex Maria virgine*", „Et *conceptus est de Spiritu sancto et natus ex virgine*"). Vgl. auch noch das „*Qui natus est de Spiritu sancto et ex Maria virgine* in dem in „Quellen" B. II S. 134 herausgegebenen Taufsymbol. — Endlich werden in einigen abendländischen Relationen der Glaubensregel und Synodal-, Kirchen- und Privatsymbolen einzelne Glieder des zweiten Artikels durch copulative oder adversative Conjunctionen mit einander verbunden. S. ob. S. 180 Anm. 301.

[438]) Auch in den drei anderen Uebersetzungen dieses Symbols bei Montfaucon werden einzelne Glieder des zweiten Artikels durch *και* mit einander verbunden (2. *και*

dem Angeführten endlich noch die buchstäbliche Uebersetzung des „*omnipotentem*“ im ersten Artikel durch *παντοδυναμον*[439]) und die Bezeichnung des Gliedes vom ewigen Leben durch *την αἰωνιαν ζωην*. In der letzteren haben wir nicht weniger als drei Abweichungen vom Gewöhnlichen. Zuvörderst den Artikel (s. ob.); sodann den auf dem Gebiete sowohl der griechische Symbole als auch der griechischen Uebersetzungen des Apostolicums (und des Athanasianums) im Gliede vom ewigen Leben unerhörten Gebrauch von *αἰωνιος* als Adjectiv dreier Endungen (*αἰωνιαν* statt *αἰωνιον*)[440]); endlich die Stellung von *αἰ-*

ἀνελθων — *και καθημενος*; 3. *ὁς ἐπαθε* — *και κατηλθεν* —; 4. *ὁς ἐπαθε* — *και ταφεις και ἀναληφθεις* — *ἐκαθισεν*, *ἐκειθεν δε* —), und dasselbe ist, wie wir ob. S. 178 ff. gesehen haben, auch in dem griechischen Text des altrömischen Symbols bei Marcellus geschehen. Also auch diese Texte sind in dem betreffenden Punkte gräcisirt, wenn auch in geringerem Grade als der Text des Apostolicums im Cod. Vindob. und der erste von den vier griechischen Texten des Athanasianums bei Montfaucon. — Was die griechischen Texte des Apostolicums ausser dem im Cod. Vindob. betrifft, so begegnet uns *και* und das ihm nahe verwandte *τε* in denen im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig., im Cod. Bint. und im Cod. Escor. gar nicht und in den drei übrigens nur ganz vereinzelt (Cod. Ambros. *και ἀνελθοντα*, Cod. Barbar. *σταυρωθεντα τε*, Cod. Vatic. *και γεννηθεντα*; dieser letzte mit dem Text im Cod. Vindob. überhaupt mehrfach verwandte Text ist der einzige Text des Apostolicums, in dem die beiden Hälften des Gliedes von der Menschwerdung des Sohnes Gottss durch „*et*“, *και* verbunden werden). — Ueber die partielle Occidentalisirung des Nicänums und Nicaeno-Constantinopolitanums durch Auslassung von „*et*“ in einzelnen lateinischen Uebersetzungen dieser Symbole s. ob. S. 183 f. Text und Anm. 304.

439) Alle die übrigen Texte haben hier, nach dem Nicaeno-Constantinopolitanum sich richtend, *παντοκρατορα*. — Auch im vorletzten Gliede des zweiten Artikels hat unser Text *παντοδυναμον*. Hier haben aber auch die Texte im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig. und im Cod. Vatic. dieses Wort (vgl. ob. S. 208 f.). — In den griechischen Uebersetzungen des Athanasianums wird „omnipotens“ in „Similiter omnipotens Pater — sed unus omnipotens“ meist (in der zweiten, dritten and vierten bei Montf. und in der im Cod. Venet.) durch *παντοδυναμος*, seltener (in der ersten bei Montf. und in der im Cod. Ambros.) durch *παντοκρατωρ* wiedergegeben; in dem Gliede vom dem Sitzen zur Rechten dagegen erscheint in diesen Uebersetzungen meist *παντοκρατωρ* (in der ersten und dritten bei Montf., in der im Cod. Venet. und in der im Cod. Ambros.) und nur einmal *παντοδυναμος* (in der zweiten bei Montf.; in der sehr freien vierten bleibt „omnipotens“ unübersetzt).

440) *Αἰωνιος* kommt überhaupt nur selten als Adj. dreier Endungen vor, bei Plat. Tim.

ωνιαν vor ζωην, von der dasselbe gilt, wie von αἰωνιαν, und die davon herrührt, dass der Uebersetzer einerseits das Schlussglied des dritten Artikels mit dem Artikel versah und andererseits nicht την ζωην την αἰωνιαν sagen wollte[441]. — Das κτιστην im ersten Artikel theilt der Text im Cod. Vindob. nur noch mit dem im Cod. Vatic.[442]) und das νεκρωθεντα und ἐκειθεν ἐλευσομενον nur noch mit dem im Cod. Ambros., während sich das ὑπο Π. Π. noch in den Texten im Cod. Escor. und Cod. Ambros., das καθεζομενος (Textfehler für καθεζομενον) noch in den Texten im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig. und im Cod. Bint., endlich das ἐκ δεξιων noch in den Texten im Cod. Ambros. und Vatic. findet. Ueber του θεου και πατρος s. ob. S. 241[443]).

38 B und bei Diod. Sic. 1, 1, in der LXX Num. 25, 13, und im N. T. Hebr. 9, 12 αἰωνιαν λυτρωσιν, 2 Thess. 2, 16 ausser in FG παρακλησιν αἰωνιαν, Act. 13, 48 und 1 Joh. 2, 25 in Cod. B, 2 Petr. 1, 11 in Cod. C. al.

441) Jenes machte die Voranstellung von αἰωνιαν nothwendig (vgl. Joh. 17, 3. Act. 13, 46 und 1 Tim. 6, 12), und dieses wollte er wohl deshalb nicht setzen, weil es zu sehr gegen die gewöhnliche Verbindung gewesen wäre. Doch findet sich 1 Joh. 1, 2 und 2, 25 την ζωην την αἰωνιον.

442) In den griechischen Symbolen findet sich κτιστην nur in Verbindung mit ποιητην und δημιουργον (Ant. 3, 4, Ἐκθ. μακροστ. und Sirm. 1: κτιστην και ποιητην, was im Philipp. durch „creatorem et factorem" wiedergegeben ist, Charis.: κτιστην ἁπαντων, ὁρατων και ἀορατων ποιητην; Constitt. apost. 7, 41, Sirm. 3 und Adamant.: κτιστην και δημιουργον).

443) Hier noch ein Wort über die höchst eigenthümliche und sehr künstliche und verwickelte Interpunktion im Text im Cod. Vindob. — Der erste Artikel wird vom zweiten durch :· getrennt, welches Zeichen wir auch am Schlusse des ganzen Textes finden. Dass es nicht auch den zweiten Artikel vom dritten scheidet (nach νεκρους steht nur :) beruht wohl nur auf Nachlässigkeit. Auch zwischen dem Gliede von der Gottessohnschaft Christi und der mit der Menschwerdung desselben beginnenden und durch τον vor συλληφθεντα zusammengebundenen (vgl. ob. S. 174) Gliederreihe findet es sich, doch so, dass hier noch ein Komma folgt (:·,). Die Glieder von der Menschwerdung an bis zur Auferstehung (incl.) sind durch : geschieden, auch das mit dem von der Auferstehung einen Absatz bildende und einem Apostel beigelegte Glied von der Höllenfahrt. Und dasselbe ist auch mit den Gliedern des dritten Artikels der Fall mit alleiniger Ausnahme des mit dem von der Vergebung der Sünden einen Absatz bildenden und einem Apostel beigelegten Gliede von der Gemeinschaft der Heiligen, das von dem auf ihn folgenden nur durch einen Punkt getrennt wird. Denselben Punkt finden wir noch zwischen den beiden Hälften des Gliedes von der Menschwerdung und nach παθοντα ὑπο

Dass auch der Text des Apostolicums im Cod. Vindob. von einem zur lateinischen Kirche übergetretenen oder latinisirenden Griechen herrührt, steht nicht zu bezweifeln. Hiefür zeugen nicht nur die Uebersetzungsfehler ὑπο Π. Π. und das τον θεου και πατρος (s. ob. S. 239 und 243), sondern auch das vielfache και im zweiten Artikel (s. ob. S. 181 f.), der gesammte Inhalt des Codex (s. ob. S. 24), der Umstand, dass die Sammlung von Symbolen und Glaubensdekreten in demselben mit dem Nicaenum und Nicaeno-Constantinopolitanum beginnt, und die beiden der lateinischen Kirche angehörigen Symbole, das Apostolicum und Athanasianum, sowie der ambrosianische Lobgesang[444]), erst auf die beiden griechisch-kirchlichen Symbole folgen (s. ebds.), endlich wohl auch die Interpunktion des Textes. Gegen dessen griechischen Ursprung kann der ob. S. 253 besprochene starke Gebrauch des Artikels im dritten Theile des Symbols und insbesondere sein Gebrauch in den drei letzten Gliedern desselben angeführt werden, indem dieser Gebrauch unläugbar etwas Ungriechisches hat[445]). Inzwischen vermag doch dieser einzelne Umstand nicht gegen das für den griechischen Ursprung

Π. Π., während zwischen σταυρωθεντα und νεκρωθεντα und diesem und και ταφεντα nur Cola stehen. Das Glied vom Leiden Christi wird mithin, wie das von seiner Menschwerdung, in zwei Hälften, und die zweite Hälfte wieder in drei Bestandtheile getheilt. Man sollte erwarten, die beiden in einem Absatz geschriebenen und einem Apostel beigelegten Glieder von der Himmelfahrt und vom Sitzen zur Rechten würden, wie die von der Höllenfahrt und Auferstehung, durch : oder wenigstens gleich denen von der Gemeinschaft der Heiligen und der Vergebung der Sünden durch einen Punkt getrennt sein, aber es tritt nur ein Komma zwischen sie. Beide Glieder werden von dem von der Wiederkunft durch +: getrennt, als sollte das Schlussglied des zweiten Artikels von der vorangehenden Reihe von Gliedern (τον συλληφθεντα — παντοδυναμου) stärker geschieden werden, als diese von einander, was gut dazu passt, dass die mit παθοντα beginnende Verbindung der Glieder durch και mit και καθεζομενος(ν) schliesst (vgl. ob. 254). Die Ueberschrift wird durch + und : + eingeschlossen.

[444]) Dieser wurde, wie seine Stellung unter lauter Symbolen im Cod. beweist, damals für ein Symbol angesehen. Auch in Luthers Schrift „Die drei Symbola oder Bekenntnisse des christlichen Glaubens" erscheint der ambrosianische Lobgesang neben dem Apostolicum und Athanasianum als ein Symbol oder Bekenntniss (das dritte), und wird es geradezu als ein solches bezeichnet (s. Walch, Luthers Werke T. X S. 1198 ff.).

[445]) Das Nicaeno-Constantinopolitanum (das einem Griechen bei der Uebersetzung des

unseres Textes Angeführte aufzukommen. — Das griechische Apostolicum im Cod. Vindob. mit seiner Zwölftheilung des Symbols und Vertheilung der zwölf Theile auf die zwölf Apostel als auf ihre Urheber zeigt in interessanter Weise, wie zur lateinischen Kirche übergetretene und latinisirende Griechen völlig auf die legendenhaften Anschauungen des lateinischen Mittelalters über den Ursprung des Symbols eingehen konnten[446].

Apostolicums vor Augen stehen musste) hat *ἐν βαπτισμα εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, σαρκος ἀναστασιν* und *ζωην του μελλοντος αἰωνος.*

[446]) Die abendländische Ansicht, dass das Apostolicum von den zwölf Aposteln verfasst worden, im Allgemeinen liegt in der mit der Ueberschrift des Textes im Cod. Vindob. gleichlautenden Ueberschrift des Textes im Cod. Escor. *Συμβολον των ἁγιων Ἀποστολων* ausgedrückt und wird ebenso mehrfach von Manuel Kalekas in seiner Schrift „Libb. IV contra Graecos de processione Spiritus sancti" ausgesprochen (im vierten Buche, worin Kalekas die Behauptung der Griechen zu widerlegen sucht, dass sich die Lateiner durch den Zusatz „filioque" gegen das Verbot des ephesinischen Concils, einen anderen Glauben aufzustellen als den im Nicaenum ausgesprochenen, verbrochen hätten). So sagt Kalekas hier unter Anderem: „Siquidem esset possibile sine aliqua contradictione eorum, qui communem fidem oppugnare volunt, manere ecclesiam in antiquis principiis immotam, nulla fuisset necessitas aliquid quomodolibet adjicere, sed suffecisset ad confessionem fidei compositum a SS. Apostolis ab initio symbolum breve et simplex", „Quoniam vero primus Arius Dei Filium Patris essentia detrudere praesumpsit, quod in Apostolorum symbolo scriptum aperte non fuerat, Filium ejusdem essentiae cum Patre esse, — qui in Nicaea convenerunt patres — symbolo alio composito ei *consubstantiale* addiderunt, atque *ante omnia saecula Filium ex Patre genitum, non factum* et *ex Deo vero Deum esse verum* — adjecerunt, cum Apostoli natum solummodo ex Patre docuissent", „Ita denique Nicaeni Patres adjecto consubstantiali adversus Arium ejusque complices steterunt. Illo quidem ad non scriptum confugiente Apostolorumque sanctitatem objiciente, qui in suo symbolo de hoc nihil conscripserunt" (s. des Ambrosius Camaldulensis lateinische Uebersetzung der Schrift des Kalekas in der Max. Bibl. Patrr. Lugd. T. XXVI p. 443 s.). Ganz anders sprachen sich unionsfeindliche Griechen, wie Marcus Eugenicus von Ephesus, über das apostolische Symbol aus (s. „Quellen" B. II S. 108 Anm. 77).

4. Ueber die griechischen Texte des Apostolicums im Codex Vaticanus und Codex Barbarinus.

Ich bespreche diese beiden Texte, über deren ersteren nur wenig zu sagen ist, in einem Abschnitt.

Was den Text im Cod. Vatic. betrifft, so geben ihn die Wortstellung im Gliede von der Auferstehung Christi, das *παντοδυναμου* im Gliede von seinem Sitzen zur Rechten des Vaters und das Futurum *ἡξοντα* im Gliede von seiner Wiederkunft zum Gericht als eine Uebersetzung aus dem Lateinischen zu erkennen. — Was ihm unter den griechischen Texten des Apostolicums allein eignet, reducirt sich auf das eben genannte *ἡξοντα*[447]) und auf *ἀποθανοντα*[448]). *Κτιςτην, και γεννηθεντα* —, *πιστευω και εἰς το πνευμα το ἁγιον* und *την ἁγιαν ἐκκλησιαν την καθολικην* hat er nämlich noch mit dem Text im Cod. Vindob., *εἰς τον ᾁδην* und *την των ἁγιων κοινωνιαν* noch mit dem Text im Cod. Escor. und *ἑνα θεον* noch mit dem Text im Cod. Ambros. gemein, während er *ἐκ δεξιων* mit den Texten im Cod. Ambros. und Vindob., *ἐκ των νεκρων* mit diesem Texte und dem altrömischen Symbol bei Marcell und *καθημενον* mit diesem Symbol bei Marcell und im „Psalt. Æthelst.“ theilt. — Als die Arbeit eines Griechen verrathen ihn das dem Nicaeno-Constantinopolitanum entnommene *ἑνα* im erstem Artikel (s. das ob. S. 251 Bemerkte) und das *του θεου και πατρος* im vorletzten Gliede des zweiten Artikels.

Ungleich eigenthümlicher als der Text im Cod. Vatic. ist der Text im Cod. Barbar. — Im ersten Artikel hat dieser Text in P. I. C. II Quaest. 1 *οὐρανου και γης δημιουργον*, in Quaest. 15 dagegen das Gewöhnliche, *ποιητην οὐρανου και γης*[449]). Die Voranstellung

447) Vgl. mit ihm nur *ἐκειθεν ἡξων* in der zweiten Uebersetzung des Athanasianums bei Montf., *ὁθεν ἡξει* in der dritten und in der im Cod. Venet. und *και ἡξοντα παλιν* in dem Glaubensbekenntniss des Eusebius von Cäsarea.

448) Doch hat der Text im Cod. Barbar. *ἀπεθανε*. *Ἀποθανοντα* ist übrigens das Gewöhnliche in den griechischen Symbolen. Vgl. ob. S. 247 f. Anm. 423 und 424.

449) In der allgemeinen Ueberschrift über den ganzen das Symbolum behandlenden Theil (P. I) finden wir die Worte: *Ἀρχη της διδασκαλιας του Συμβολου πιστευω εἰς ἑνα θεον*. Das *ἑνα* rührt hier vom Einfluss des Nic.-Const.'s auf den Uebersetzer her.

von *οὐρανου και γης* an der ersten Stelle kommt in keinem von den übrigen griechischen Texten des Apostolicums vor[450]), während wir *δημιουργος* nur noch im Texte im Cod. Escor. antreffen[451]). — Im ersten Gliede des zweiten Artikels ist ihm sowohl die Stellung von *τον κυριον ἡμων Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του θεου τον μονογενη* als auch das *του θεου* statt *αὐτου* ganz eigenthümlich. Beide Abweichungen von dem lateinischen Original rühren offenbar von dem Einfluss her, den die Anfangsworte des zweiten Artikels im Nic.-Const. *Και εἰς ἑνα κυριον Ἰησουν Χριστον, τον υἱον του θεου τον μονογενη* auf den Uebersetzer ausgeübt haben. Dieser ist also hier gleich dem Urheber des Textes im Cod. Ambros. von dem Taufsymbol der griechischen Kirche influirt worden, nur in anderer Weise[452]). — Im zweiten Gliede des zweiten Artikels vermissen wir zunächst sonderbarer Weise den, wie wir ob. S. 172 gezeigt haben, dem „*qui*" des lateinischen Originals entsprechenden Artikel (*τον*) vor *συλληφθεντα*. Unser Text weicht in diesem Punkte von allen übrigen griechischen Texten des Apostolicums ab, mit alleiniger Ausnahme des Textes im Cod. Bint., welcher Text aber, wie wir gesehen, bis auf das *τη* in *τη τριτη ἡμερᾳ* des Artikels überhaupt ermangelt. Ferner wird in dem angeführten Gliede „*de Spiritu sancto*" durch

450) Dagegen finden wir die Voranstellung des Gen. obj., der das Geschaffene nennt, vor dem von *πιστευειν εἰς* abhängigen Acc., der den Schöpfer bezeichnet, nicht ganz selten auf dem Gebiete der griechischen Symbole und Relationen der Glaubensregel. So sagt das Nicänum und nach ihm Epiphanius in seinem längeren Taufbekenntniss und die *Ἑρμ. εἰς το Συμβ.*: *παντων ὁρατων τε και ἀορατων ποιητην*, Ant. 1: *εἰς ἑνα θεον των ὁλων πιστευειν, παντων νοητων τε και αἰσθητων δημιουργον*, Athan. in seiner *Ἐκθεσ. πιστεως*: *παντων ποιητην, ὁρατων τε και ἀορατων* und die Relation der Glaubensregel in Constitt. apost. 6, 11: *των ὀντων δημιουργον* und *των ἀλλων ταγματων ποιητην*. Bisweilen tritt der Gen. hier auch zwischen den Artikel *τον* und das den Vater als Schöpfer bezeichnende Wort (*τον των ἁπαντων ὁρατων τε και ἀορατων ποιητην* der Glaube der Kirche zu Cäsarea nach Eusebius, *τον των ὁλων δημιουργον τε και ποιητην* Luc. Mart. oder Ant. 2, *τον των ὁλων κτιστην και ποιητην* Ant. 3).

451) Ueber den Gebrauch von *δημιουργος* in den griechischen Symbolen s. ob. S. 239 f.

452) Ich muss doch hier noch bemerken, dass *του θεου* sich nur in P. I C. III Quaest. 1 findet, Quaest. 8 dagegen *αὐτου* hat. Ich habe dies ob. S. 26 f. übersehen.

δια πνευματος ἁγιου wiedergegeben[453]), während alle anderen griechischen Texte des Apostolicums ἐκ πν. ἁ. haben, was sich auch in den Texten des altrömischen Symbols bei Marcellus und im „Psalt. Aethelst." findet[454]) — Endlich ist daselbst „*natus est*" mit τεχθεντα übersetzt, wiewohl nur in C. IV Quaest. 1, indem in Quaest. 7 das Gewöhnliche, γεννηθεντα, steht. Jenes finden wir auf dem Gebiete der griechischen Texte der beiden römischen Symbole nur noch in der uralten griechischen Uebersetzung der „Epistola dogmatica" Leos des Grossen[455]). — Im Gliede von dem Leiden Christi wird σταυρωθεντα mit παθοντα ἐπι Ποντιου Πιλατου durch τε verbunden. Dieses τε, dem wir in keinem von den übrigen griechischen Texten des Apostolicums begegnen, und das unmittelbar die beiden ersten und mittelbar

453) Weshalb? Wohl um gleich dem lateinischen Original in dem im Rede stehenden Gliede zwei verschiedene Präpositionen zu gebrauchen („*de* — *ex*", δια — ἐκ) und zugleich der Vorstellung, dass der heilige Geist der Vater Jesu Christi sei, eine Vorstellung, die in den mittelalterlichen Auslegungen des Symbols oft zurückgewiesen wird, aus dem Wege zu gehen, wobei noch mitwirken konnte, dass δια dem „de" im Klange ähnlich ist, schwerlich aber weil der Uebersetzer glaubte „*de*" sei = δια.

454) Δια πνευματος ἁγιου findet sich sonst nur in der griechischen Symbolfamlie, an deren Spitze das længere Symbol des Epiphanius steht, und die aus diesem, aus den beiden epiphanischen Glaubensregeln, der in dem Συντομος ἀληθης λογος περι πιστεως κ. τ. λ. am Schlusse des Panarion und in der Ἀνακεφαλαιωσις und der in der Ἐνδημια Χριστου am Schlusse des ersten Theiles des ersten Buches des Panarion, aus der Ἑρμ. εἰς το Συμβ., aus dem Armeniacum und aus der Basilius dem Grossen zugeschriebenen Auslegung des Nicänums besteht (s. „Quellen" I, 4 und 3 und II, 8 und 6 und Συντ. ἀλ. λογος n. 15, Epiph. Opp. I, 257 ed Dind. und Ἐνδ. Χ. n. 1). Es ist mithin eins der Kennzeichen dieser Symbolfamilie. Auf dem Gebiete der lateinischen Symbole findet sich das entsprechende „*per*" meines Wissens nur in Augustins Schrift „De fide et Symbolo" n. 8 („*qui natus est per Spiritum sanctum ex virgine Maria*") als freier, von dem eigentlichen Wortlaute des von Augustin in der genannten Schrift ausgelegten Symbols, des altrömisch-mailändischen („*qui natus est de Spiritu sancto et*" oder „*ex virgine Maria*") abweichender Ausdruck. Vgl. doch auch noch das „*Generatus spiritu sancto ex virgine Maria*" in der „Explanatio Symboli ad initiandos" des Ambrosius Cod. Bob.-Vat. („Quellen" II S. 52).

455) Auf dem Gebiete der griechischen Symbole begegnet es uns in dem Glaubensbekenntniss angeblich einer antiochenischen Synode gegen Paulus von Samosata (Hahn, a. a. O. S. 130). Ausserdem hat noch die dritte Uebersetzung des Athan. bei Montf. τεχθεις. — Vgl. ob. S. 177 Anm. 294 und S. 123 Anm. 214.

auch die beiden anderen Momente des in Rede stehenden Gliedes (*θανοντα και ταφεντα*) zu einem Paare macht, scheint durch das *σταυρωθεντα τε ὑπερ ἡμων επι Ποντιου Πιλατου* im Nic.-Const. hervorgerufen zu sein. *Θανοντα* finden wir noch in den Texten im Cod. Sangall. und Cantabrig. und im Cod. Bint. (s. über dasselbe, was wir ob. S. 247 f. Anm. 424 bemerkt haben). — Ganz eigenthümlich für unseren Text ist auch der Uebergang von Accusativis Participii zu Temporibus finitis im Gliede vom „descensus ad inferos“. Dieser Uebergang hängt ohne Zweifel damit zusammen, dass das Bereich des „*est*“ in „*Qui conceptus est*“ nicht weiter reicht als bis zu „*et sepultus*“, und mit „*descendit*“ ein neues Tempus finitum eintritt, und zwar ein solches, das nicht, wie die vorangehenden von „*conceptus est*“ an, ein Participium einschliesst und daher einem griechischen Uebersetzer den Gebrauch der Accusativi Participii der griechischen Symbole nahe legt. Vgl. übrigens noch ob. S. 240. — Was den Rest des zweiten Artikels anbetrifft, so theilt unser Text *του θεου και πατρος* mit den meisten übrigen griechischen Texten des Apostolicums (s. ob. S. 241) und den Mangel des Artikels vor *παντοκρατορος* ausser mit dem Text im Cod. Bint. mit den Texten im Cod. Ambros. und im Cod. Sangall. und Cod. Cantabr., nur dass der letztere *παντοδυναμου* hat[456]), während *εκειθεν ελευσεται* (wörtliche Uebersetzung von „*inde venturus est*“, wie der lateinische Text des Apostolicums in Cat. Rom. lautet) allein in ihm angetroffen wird. — Endlich im zweiten bis letzten Gliede des dritten Artikels fehlt in ihm, gleichwie in den Texten im Cod. Sangall. und Cantabrig. (im Cod. Bint.) und im Cod. Ambros., aus dem schon ob. S. 27 f. Anm. 59 angegebenen Grunde allenthalben der Artikel. — Die Stellung von *κυριον ἡμων* vor *Ἰησουν Χριστον κ. τ. λ.*, das *τε* nach *σταυρωθεντα* (das *πιστευω εἰς ἑνα θεον* an der ob. S. 259 Anm. 449 angef. St.) und das *του πατρος και θεου* sprechen

456) Auch zwei von den griechischen Uebersetzungen des Athanasianums, die dritte bei Montf. und die im Cod. Venet., haben *παντοκρατορος* ohne Artikel. — Das artikellose *παντοκρατορος* und *παντοδυναμου* im Gliede von der „sessio ad dexteram“ sind übrigens in den Texten des Apostolicums im Cod. Sangall. und Cod. Cantabrig., im Cod. Ambros. und im Cod. Barbar. augenscheinlich dem artikellosen *παντοκρατορα* und *παντοδυναμον* im ersten Artikel nachgebildet, und dieses ermangelt des Artikels, weil es eine Art Nom. propr. bildet.

übrigens dafür, dass der Uebersetzer des Catechismus Romanus im Cod. Barbar. ein Grieche gewesen ist (s. das ob. S. 257 und 243 Bemerkte).

* * *

Anhang.

Die beiden griechischen Uebersetzungen des Athanasianums in Cod. DLXXV der Marcusbibliothek zu Venedig und in Cod. Ambros. β 39 Sup. No. 12 [1]).

I.

Πιστις καθολικη του ἁγιου Ἀθανασιου.

Ὁστις ἀν βουλεται σωθηναι, προ παντων χρη την καθολικην πιστιν κατεχειν· ἡν ἐαν τις τελειαν και ἀμωμον οὐ φυλασσει, ἀνευ δισταγμου εἰς αἰωνα ἀπολειται. Πιστις δε καθολικη αὐτη ἐστιν, ἱνα ἑνα θεον ἐν τριαδι και τριαδα ἐν μοναδι σεβωμεθα, μη συγχεοντες τα προσωπα, μητε την οὐσιαν ἀποτεμνοντες. Ἑτερος γαρ ἐστιν ὁ χαρακτηρ του πατρος, ἑτερος του υἱου, ἑτερος του ἁγιου πνευματος· [2]) μια ἐστι ἡ θεοτης, ἰση ἡ δοξα, συναΐδιος ἡ μεγαλωσυνη. Οἱος ὁ πατηρ, τοιουτος ὁ υἱος, τοιουτον και το ἁγιον πνευμα. Ἀκτιστος ὁ πατηρ, ἀκτιστος ὁ υἱος, ἀκτιστον και το ἁγιον πνευμα· ἀκαταληπτος ὁ πατηρ, ἀκαταληπτος ὁ υἱος, ἀκαταληπτον και το πνευμα το ἁγιον, αἰωνιος ὁ πατηρ, αἰωνιος ὁ υἱος, αἰωνιον και το πνευμα το ἁγιον. Πλην οὐχι τρεις αἰωνιοι,

[1]) Da ich in dem Voranstehenden diese beiden Uebersetzungen des Athanasianums vielfach erwähnt und benutzt habe, so will ich sie, die, meines Wissens, bisher noch nicht gedruckt sind, hier anhangsweise mittheilen, jedoch so, dass ich der Interpunktion der Handschriften meine eigene substituire. Wie wir schon ob. S. 245 und Anm. 420 gesehen haben, rührt die Uebersetzung im Cod. Marc. oder Venet. von einem nicht unirten und der Union abgeneigten Griechen her, die Uebersetzung im Cod. Ambros. dagegen von einem unirten oder doch zur Union geneigten Griechen. Der Cod. Marc., ein Cod. chart. in fol. minori foll. 399, enthält noch Nicetae Stetati Opp., Joh. Damasceni Ep. und Zonarae Commentarii in Canones, von welchen Schriften die beiden ersteren dem Athanasianum vorangehen, während die letztere auf dasselbe folgt, und gehört dem funfzehnten Jahrhundert an. Der Cod. Ambros. stammt aus Calabrien und ist im sechzehnten Jahrhundert geschrieben.

[2]) Hier scheinen die Worte *ἀλλα του πατρος και του υἱου και του ἁγιου πνευματος* ausgefallen zu sein.

ἀλλ᾽ εἷς αἰωνιος, ὡσπερ οὐ τρεις ἀκτιστοι, οὐδε τρεις ἀκαταληπτοι, ἀλλ᾽ εἷς ἀκτιστος και εἷς ἀκαταληπτος. Ὁμοιως παντοδυναμος ὁ πατηρ, παντοδυναμος ὁ υἱος, παντοδυναμον και το πνευμα το ἁγιον· πλην οὐχι τρεις παντοδυναμοι, ἀλλ᾽ εἷς παντοδυναμος. Ὁμοιως θεος ὁ πατηρ, θεος ὁ υἱος, θεος και το πνευμα το ἁγιον· πλην οὐ τρεις θεοι, ἀλλ᾽ εἷς θεος. Ὁμοιως κυριος ὁ θεος, κυριος ὁ υἱος, κυριον δε και το ἁγιον πνευμα· πλην οὐ τρεις κυριοι, ἀλλ᾽ εἷς ἐστι κυριος. Ὡς οὐν παρ᾽ ἑνος ἑκαστου χαρακτηρος θεον και κυριον ὁμολογειν τῃ χριστιανικῃ ἀληθειᾳ παρακελευομεν, οὐτε τρεις θεους, οὐτε τρεις κυριοτητας λεγειν την καθολικην εὐσεβειαν διακωλυομεν. Ὁ πατηρ παρ᾽ οὐδενος γεγονεν, οὐτε ἐκτισθη, οὐτε ἐγεννηθη· ὁ υἱος παρα του πατρος μονος ἐστιν, οὐ ποιητος, οὐτε κτιστος, ἀλλα γεννητος· το πνευμα το ἁγιον ἀπο του πατρος, οὐ ποιητον, οὐδε κτιστον, οὐδε γεννητον, ἀλλ᾽ ἐκπορευτον. Εἷς οὐν ὁ πατηρ, οὐχι τρεις πατερες· εἷς ὁ υἱος, οὐχι τρεις υἱοι· ἓν πνευμα ἁγιον, οὐ τρια πνευματα ἁγια. Και ἐν αὐτῃ[3]) τῃ τριαδι οὐδεις πρωτος ἠ ἐσχατος, ἠ οὐδεις ὁ μειζων ἠ ὁ ἐλαττων, ἀλλα παντες οἱ τρεις χαρακτηρες αἰωνιοι και συναϊδιοι και ἰσοι. Ὡς δε περι παντων ἠδη ἀνωτερως προλελεκται, και μονας ἐν τριαδι και τριας ἐν μοναδι εὐλαβεισθω. Ὁ θελων οὐν σωθηναι οὑτω περι της ἁγιας τριαδος νοητω[4]). Ἀλλα χρεια ἐστι και περι της αἰωνιου σωτηριας, ἡν δια της σαρκωσεως του κυριου ἡμων Ἰησου Χριστου ἐλαβομεν, ἐν πιστει στεῤῥᾳ εἰπειν. Ἐστι γαρ πιστις ὀρθη, ἱνα πιστευομεν και ὁμολογουμεν[5]), ὁτι ὁ κυριος ἡμων Ἰησους Χριστος ὁ υἱος του θεου θεος και ἀνθρωπος ἐστιν· θεος ἐστιν[6]) ἀπο της οὐσιας του πατρος προ αἰωνων γεννηθεις, και ἀνθρωπος ἐστιν ἀπο της οὐσιας της μαριας εἰς αἰωνα[7]) γεννηθεις· τελειος θεος και τελειος ἀνθρωπος, ἐκ ψυχης[8]) λογικης και ἀνθρωπινης σαρκος συνισταμενος, ἰσος τῳ πατρι κατα την θεοτητα, ἐλλατων του πατρος κατα την ἀνθρω-

3) Ταυτῃ?

4) So die Handschrift.

5) So der Cod. statt des zu erwartenden πιστευωμεν und ὁμολογωμεν.

6) Die Worte θεος ἐστιν sind ausgefallen.

7) So im Cod statt ἐν αἰωνι.

8) Der Cod. hat ψυχικης.

ποτητα· ὁς ἐστι θεος και ἀνθρωπος, οὐκ ἐκ δυαδος[9]) τεμνομενος, ἀλλ' εἱς ὁ χριστος, εἱς δε μη τραπεισης της θεοτητος εἰς σαρκα, ἀλλα ληφθεισης της ἀνθρωποτητος ἐν τῳ θεῳ· εἱς καθολου, μη συγχυθεισης της οὐσιας, ἀλλ' ἐν μονοτητι χαρακτηρος. Ὡς οὐν ἐκ ψυχης λογικης και σαρκος εἱς ἐστιν ὡς ἀνθρωπου[10]), οὑτω και θεος και ἀνθρωπος εἱς ἐστιν ὁ χριστος. Ὁς ἐπαθε δια την σωτηριαν ἡμων, κατηλθεν εἰς ᾁδου, ἀνεστη ἐκ νεκρων, ἀνεληφθη εἰς τους οὐρανους, ἐκαθητο[11]) ἐν δεξιᾳ του θεου και πατρος παντοκρατορος, ὁθεν ἡξει κριναι ζωντας και νεκρους. Οὑ τῃ παρουσιᾳ παντες οἱ ἀνθρωποι ἀναστησονται μετα των σωματων αὐτων και ἀποδωσουσιν ἐξ ἰδιων ἐργων την ἀπολογιαν[12]).

II.

Ὁστις θελει σωθηναι, προ παντων χρεια ἐστιν, ἱνα την καθολικην κρατησῃ πιστιν· ἡν εἰ μη τις ὑγιαν ἀμωμοντε τηρησειεν, ἐκτος δισταγμου αἰωνιως ἀπολειται. Πιστις δε καθολικη ἐστιν αὑτη, ἱνα ἑνα θεον ἐν τριαδι και τριαδα ἐν μοναδι σεβωμεθα, μητε συγχεοντες τας ὑποστασεις, μητε την οὐσιαν διαιροντες. Ἀλλη γαρ ἐστιν ἡ του πατρος ὑποστασις, και ἀλλη ἡ του υἱου, και ἀλλη ἡ του πνευματος του ἁγιου· ἀλλα πατρος και υἱου και ἁγιου πνευματος μια ἐστιν ἡ θεοτης, ἰση ἡ δοξα, συναιωνιζουσα ἡ μεγαλειοτης. Ὁποιος ὁ πατηρ, τοιουτος ὁ υἱος, τοιουτον το πνευμα το ἁγιον[13]). Ἀκαταληπτος ὁ πατηρ, ἀκαταληπτος ὁ υἱος, ἀκαταληπτον το πνευμα το ἁγιον· αἰωνιος ὁ πατηρ, αἰωνιος ὁ υἱος, αἰωνιον το πνευμα το ἁγιον[14]). Ὡσπερ οὐ τρεις ἀκτιστοι, οὐδε τρεις ἀοριστοι, ἀλλ' εἱς ἀκτιστος και εἱς ἀοριστος. Ὡσαυτως παντοκρατωρ ὁ πατηρ, παντοκρατωρ ὁ υἱος, παντοκρατωρ το πνευμα το ἁγιον· ἀλλ' οὐ τρεις παντοκρατορες, ἀλλ' εἱς παντοκρατωρ. Οὑτως θεος ὁ πατηρ, θεος ὁ υἱος, θεος το πνευμα το

[9]) So der Cod.

[10]) So der Cod.

[11]) Der Cod. ἐκαθητε.

[12]) Der Schluss des Symbols fehlt in der Handschrift.

[13]) Hier sind im Cod. die Worte Ἀκτιστος ὁ πατηρ, ἀκτιστος ὁ υἱος, ἀκτιστον το πνευμα το ἁγιον ausgefallen.

[14]) Hier sind im Cod. die Worte Ἀλλ' οὐ τρεις αἰωνιοι oder ähnliche ausgefallen.

ἁγιον· και ὁμως οὐ τρεις θεοι, ἀλλ' εἱς ἐστι θεος. Ὡσαυτως κυριος ὁ πατηρ, κυριος ὁ υἱος, κυριος το πνευμα το ἁγιον· ἀλλ' ὁμως οὐχι τρεις κυριοι, ἀλλ' εἱς ἐστι κυριος. Ὁτι ὡσπερ μοναδικως μιαν ἑκαστην ὑποστασιν θεον και κυριον ὁμολογειν χριστιανικη ἀληθειᾳ ἀναγκαζομεθα, οὑτω τρεις θεους και κυριους λεγειν καθολικη εὐσεβειᾳ κωλυομεθα. Ὁ πατηρ ἀπ' οὐδενος ἐγενετο, οὐτε ἐδημιουργηθη, οὐτε ἐγεννηθη· ὁ υἱος ἐκ μονου του πατρος ἐστιν, οὐ ποιητος, οὐτε κτιστος, ἀλλα γεννητος· το πνευμα το ἁγιον ἀπο του πατρος και υἱου, οὐ ποιητον, οὐτε κτιστον, οὐτε γεννητον, ἀλλ' ἐκπορευτον. Εἱς τοινυν πατηρ, οὐ τρεις πατερες, εἱς υἱος, οὐ τρεις υἱοι· ἑν πνευμα ἁγιον, οὐ τρια πνευματα ἁγια. Και ἐν ταυτη τη τριαδι οὐδεν προτερον ἢ ὑστερον, οὐδεν μειζον ἢ ἐλαττον, ἀλλ' ὁλαι αἱ τρεις ὑποστασεις διαινιζουσαι ἑαυταις εἰσι και ἰσαι· ἱνα, ὡσπερ ἀνωτερω εἰρηται, και μονας ἐν τριαδι και τριας ἐν μοναδι λατρευηται. Ὁ θελων οὐν σωθηναι οὑτως περι της τριαδος φρονειτω. Ἀλλ' ἀναγκαιον ἐστι προς αἰωνιαν σωτηριαν, ἱνα την σαρκωσιν τε του κυριου ἡμων Ἰησου Χριστου ἑκαστος πιστως πιστευση. Ἐστιν οὐν ἡ ὀρθη πιστις, ἱνα πιστευωμεν και ὁμολογησωμεν [15]), ὁτι ὁ κυριος ἡμων Ἰησους Χριστος ὁ του θεου υἱος θεος και ἀνθρωπος ἐστι· θεος ἐστιν ἐκ της οὐσιας του πατρος προ αἰωνων γεννηθεις, και ἀνθρωπος ἐστιν ἐκ της οὐσιας της μαριας. Ἐν τῳ κοσμῳ ἐγεννηθη, τελειος θεος, τελειος ἀνθρωπος, ἐκ ψυχης λογικης και ἀνθρωπινης σαρκος καταστας· ὁμοιος κατα την θεοτητα τῳ πατρι, ἡττων [16]) του πατρος κατα την ἀνθρωποτητα· ὁς τε ὡς (?) θεος ὠν και ἀνθρωπος, οὐ δυο ὁμως, ἀλλ' εἱς ἐστιν ὁ Χριστος, εἱς δε οὐ κατα τροπην θεοτητος εἰς σαρκα, ἀλλα κατα προληψιν ἀνθρωποτητος ἐν θεῳ· εἱς καθολου, οὐ συγχυσει [17]) φυσεως, ἀλλ' ἑνωσει τη καθ' ὑποστασιν. Ὡσπερ γαρ ψυχη λογικη και σαρξ εἱς ἐστιν ἀνθρωπος, οὑτως θεος και ἀνθρωπος εἱς ἐστιν ὁ Χριστος. Ὁς ἐπαθε δια την ἡμετεραν σωτηριαν, κατηλθεν ἐν τῳ ᾁδη, τριημερος ἀνεστη ἀπο των νεκρων, ἀνηλθεν εἰς τους οὐρανους, ἐκαθισεν ἐν δεξιᾳ του θεου και πατρος του παντοκρατορος· ὁθεν ἐλευ-

15) So der Cod.

16) Der Cod. ἡττον.

17) Der Cod. συγχυει.

σεται κριναι ζωντας και νεκρους. Οὑ τῃ ἐλευσει παντες οἱ ἀνθρωποι ἐξαναστησονται μετα των σωματων αὐτων και ἀποδωσουσι περι των ἐργων των ἰδιων λογον. Και οἱ καλα πραξαντες ἀπελευσονται εἰς ζωην αἰωνιον· οἱ δε τα φαυλα εἰς το πυρ το αἰωνιον. Αὑτη γαρ ἐστιν ἡ καθολικη πιστις· ἡν εἰ μη πιστως και βεβαιως ἑκαστος πιστευσῃ, σωθηναι οὐ δυνηθησεται.

* * *

Excurs I.

Griechen und Griechisch in der römischen Gemeinde in den drei ersten Jahrhunderten ihres Bestehens.

1.

Die römische Gemeinde war zu der Zeit, als Paulus seinen Brief an sie richtete (58 oder 59 n. Chr. Geb.), nach eben diesem Briefe eine aus Judenchristen und Heidenchristen gemischte. Dies erhellt zunächst aus Röm. 15, 7 ff., wo der Apostel beide Theile anredet und nacheinander von beiden spricht (15, 8. 15, 9—12), und ferner aus 14, 1 ff. und 16, 3 f. 6. 7. 11 auf der einen und 11, 13. 17—24. 25. 28. 30; 14, 1 ff.; 1, 5. 6. 13—15. 15, 14—16 auf der anderen Seite. Denn die schwachen, ängstlichen Christen in C. 14 können nur Judenchristen gewesen sein, und die in 16, 3 f. 6. 7. 11 Gegrüssten zeitweiligen oder beständigen Mitglieder der römischen Gemeinde: Prisca (Priscilla) und Aquila, Mariam oder Maria, Andronikus und Junia und Herodion, waren geborne Juden, Aquila nach Apg. 18, 2, Priscilla, weil doch vorausgesetzt werden muss, dass Aquila eine Jüdinn geheirathet, Mariam oder Maria ihrem Namen zufolge und die drei übrigen, weil Paulus sie seine συγγενεις nennt, wobei es gleichgiltig ist, ob dieses Wort Verwandte oder bloss Volksgenossen bezeichnet[1]). In 11, 13. 17—24. 28. 30

[1]) Auch Epainetos in V. 5 und Rufus und seine Mutter in V. 13 sind wohl Judenchristen gewesen, jener weil er mitten unter Judenchristen aufgeführt und als ἀπαρχη της Ἀσιας bezeichnet wird (Paulus wandte sich bekanntlich stets zunächst an die Juden und gewann überall Einzelne aus ihnen), diese weil Rufus vermuthlich mit dem Mark. 15, 21 genannten Sohne des Simon von Cyrene identisch ist. Auf der einen Seite würde nämlich Markus die für die Geschichte Christi selbst irrelevante Notiz, dass Simon von Cyrene der Vater des Alexander und

werden in den Heidenchristen die römischen Heidenchristen oder die Heidenchristen mit Bezug auf die römischen und in 11, 25 diese direkt und ausschliesslich angeredet; in 14, 1 ff. müssen die starken, freien Christen zum Wenigsten vornehmlich Heidenchristen gewesen sein; endlich 1, 5. 6. 13—15 und 15, 14—16 sprechen selbst dafür, dass die Zahl der Heidenchristen in der römischen Gemeinde völlig überwogen hat[2]).

Die Judenchristen in der römischen Gemeinde zu der Zeit, als Paulus seinen Brief an die Römer schrieb, hatten ohne Zweifel meist der jüdischen Diaspora und zwar wohl insbesondere der jüdischen Diaspora Syriens und Kleinasiens, Macedoniens und Griechenlands, Aegyptens und Cyrenaicas[3]), angehört. Die Sprache, deren sich dieser (ausserordentlich zahlreiche) Theil der jüdischen Diaspora in den letzten Jahrhunderten vor und in den ersten nach Christi Geburt so gut wie ausschliesslich bediente, war aber die griechische. Dies erhellt schon aus dem Namen, den die Glieder desselben führten: die Hellenisten (Apg. 6, 1 und 9, 29), ergiebt sich ferner aber auch daraus, dass seine Literatur durchweg eine griechische war, und dass Alles, was sich von

Rufus war, nicht gegeben haben, wären nicht beide zu seiner Zeit bekannte Christen gewesen, und andererseits schrieb er sein Evangelium in Rom, im Schoosse der römischen Gemeinde und zunächst für sie (s. weiter unten).

2) Weiter in die bekannte wichtige Streitfrage über das numerische Verhältniss des juden- und judenchristlichen Theils der ältesten römischen Gemeinden und damit über ihren Character und den Character ihres Christenthums einzugehen, liegt dem Inhalt und Zweck dieses Excurses fern.

3) Ihr gehörten von den obengenannten und besprochenen judenchristlichen Mitgliedern der christlichen Gemeinde Aquila und, aller Wahrscheinlichkeit nach, Priscilla an, und ebenso vielleicht auch Andronikus, Junia und Herodion, indem *συγγενεῖς* ohne Zweifel Verwandte und nicht Volksgenossen (Pauli) bezeichnet (s. Meyer und Philippi z. Röm. 13, 7), Paulus aber aus Tarsus war und also der hellenistischen Diaspora angehörte, wozu noch kommt, dass zwei von den drei genannten Personen griechische Namen und die dritte einen lateinischen führt. (Doch kommt beiden Umständen keine eigentliche Beweiskraft zu, indem Paulus ja auch in Palästina und im Abendlande, insbesondere Rom, Verwandte haben konnte, und auch viele Palästinenser griechische und römische Namen trugen.) Sollten Epainetos und Rufus und seine Mutter Judenchristen gewesen sein, so haben auch sie der hellenistischen Diaspora angehört, denn jener war aus Asien, der Vater des Rufus aber aus Cyrene.

seinen Inschriften und insbesondere Grabschriften erhalten hat, fast ausnahmslos in griechischer Sprache abgefasst ist[4]). Selbst die Gottesdienste der Hellenisten müssen wesentlich in dieser Sprache gehalten[5]),

[4]) Wir haben jüdische Inschriften in griechischer Sprache aus der Umgegend von Marrah (Arrah) in Syrien (Boeckh Corp. Inscr. Graec. Vol. IV n. 9899; nach Pococke, Inscr. antt. I, 6, 1 p. 45 ist diese Inschrift jedoch eine christliche), aus Galatien (ebds. Vol. III n. 4129), aus Smyrna (ebds. Vol. IV nn. 9897 s.), aus Athen (?) (ebds. n. 9900), aus Aegina (ebds. n. 9894), aus Paträ (ebds. 9896), aus Syracus (ebds. n. 9895; jedoch erst aus der byzantinischen Zeit), aus Apollinopolis magna, jetzt Edfu, in Oberägypten (ebds. Vol. III n. 4338 c.), aus Berenike in Cyrenica (ebds. n. 5361), endlich aus Pantikapaion am Bosporus auf dem taurischen Chersones, Colonie von Milet, jetzt Kertsch am asowschen Meer (Stephani, Parerga archaeol. Bull. de l'Ac. de St. Pétersb. 1860 I p. 244 ss. und Antiq. du Bosph. Cimm. No. 22 und 23, Boeckh, a. a. O. Vol. II p. 155 n. 2114 c und Add. et Corr. p. 1004 s. nn. 2114 *b* und *bb*), aus Anapa ebenfalls in der Krimm (Steph. Parerga archaeol. a. a. O.) und aus Olbia am Hypanis (Bog), Colonie von Milet (Boeckh, a. a. O. Vol. II n. 2079, und Steph. a. a. O., nach Jenem heidnisch, nach diesem wegen *προσευχη* jüdisch). — Jüdische Inschriften in hebräischer Sprache haben wir aus der Krimm, vom uralten Friedhofe in der Nähe von Tschufutkale und Bachtschi-Sarai. S. über diese sehr merkwürdigen Grabschriften Chwolson: Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krimm (Mémoires d l'Académie impériale de St. Pétersbourg, VIIe série T. IX, No. 7 et dernier). Die ältesten von diesen Inschriften sind nach Chwolsohn aus den Jahren 6, 30 und 89 n. Chr. Geb. Dann folgen Inschriften aus den Jahren 179, 197, 262 und 305.

[5]) Tract. Sota VII, 1. 2 (Mischna) wird zwischen Solchem unterschieden, was in allen Sprachen, und Solchem, was nur in der heiligen Sprache hergesagt (gebetet) werden dürfe. Zu Jenem gehören unter Anderem die vornehmsten täglichen Gebete, das Schema (Deut. 6, 4—9. 11, 13—21 und Num. 15, 37—41) und die Schemone Esre (die 18 Gebete), sowie auch das Tischgebet, zu diesem unter Anderem das Gebet bei der Darbringung der Erstlinge (Deut. 26, 5—10) und der Priestersegen (Num. 4, 24—26). Als R. Levi Bar Chita nach Cäsarea kam und hörte, dass man daselbst das Schema griechisch (אלינסתין, *ἑλληνιστι*) las (betete), wollte er es verbieten. R. Jose aber, als er dies hörte, zürnte und sagte: Soll, wer es nicht hebräisch lesen kann, es überhaupt nicht lesen? nein, er soll es in jeder Sprache lesen, die er versteht, und so seiner Pflicht genügen (Sota c. 7 Anf. Talm. Hieros. bei Buxtorf, Lex. Chald., Talm. et Rabb. p. 104 und bei J. Levi, Chald. Wörterb. II, 494 *b*). Nach Tract. Megilla I, 8 (Mischna) sollen die in den Tephillin oder den Phylakterien und in den Mesusoth oder den an die Thürpfosten zu befestigenden Pergamentrollen eingeschlossenen Schriftstellen (Ex. 13, 1—10. 11—16. Deut. 6, 4—9. 11, 13—21 und Deut. 6, 4—9 und 11, 13—21) — im Gegensatz zu den heiligen Schriften (s. die folg. Anm.) in hebräischer Sprache geschrieben sein.

und bei denselben das alte Testament in der alexandrinischen Uebersetzung vorgelesen worden sein[6]), weshalb wir uns denn auch Paulus

[6]) Die palästinensischen Gelehrten erlaubten das Lesen der heiligen Schriften in fremden Sprachen oder wenigstens in der griechischen. Im Tract. Megilla I, 8 (Mischna) heisst es nämlich: „Es ist kein anderer Unterschied zwischen den Büchern, d. h. den heiligen Schriften, und den Tephillin und Mesusoth (s. die vorige Anm.), als dass die Bücher in jeder Sprache geschrieben werden können, die Tephillin und Mesusoth dagegen allein in der heiligen Sprache (eig. assyrisch, mit assyrischer Schrift). Simeon ben Gamaliel (der Aeltere, der Sohn des Apg. 5, 34 und 22, 3 erwähnten Gamaliel, lebte um 70 n. Chr.) sagt: „Auch in Betreff der Bücher haben sie (die Väter, die älteren Lehrer) nur erlaubt, dass sie griechisch geschrieben werden"". — Den synagogalen Gebrauch der alexandrinischen Uebersetzung bei den Juden, natürlich insbesondere den hellenistischen und vor Allen den alexandrinischen und ägyptischen überhaupt, bezeugen Justinus Martyr Apol. I, 31: *ἐμειναν αἱ βιβλοι και παρ' Αἰγυπτιοις μεχρι του δευρο και πανταχου παρα πασιν εἰσιν Ἰουδαιοις, οἱ και ἀναγινωσκοντες οὐ συνιασι τα εἰρημενα*, Dial. c. Tryph. 72: *ἐπειδη αὑτη ἡ περικοπη ἡ ἐκ των λογων του Ἱερεμιου* (Jerem. 11, 19) *ἐτι ἐστιν ἐν τισιν ἀντιγραφοις των ἐν συναγωγαις Ἰουδαιων· προ γαρ ὀλιγου χρονου ταυτα ἐξεκοψαν* (der Zusammenhang mit c. 71 zeigt, dass an dieser Stelle von Exemplaren der LXX die Rede ist) und Cohort. ad gentes (wenn diese Schrift von Justin ist) c. 13: *Εἰ δε τις φασκοι —, μη ἡμιν τας βιβλους ταυτας, ἀλλα Ἰουδαιοις προσηκειν δια το ἐτι και νυν ἐν ταις συναγωγαις αὐτων σωζεσθαι κ. τ. λ.* (im Vorangehenden ist von der alexandrinischen Uebersetzung die Rede) und Tertullian Apol. c. 18: „Hodie apud Serapeum Ptolemaei bibliothecae cum ipsis hebraicis literis exhibentur (die alexandrinische Uebersetzung der alttestamentlichen Schriften). Sed et Judaei palam lectitant." Nach einer Novelle Justinians vom Jahre 551 (Nov. 146) haben selbst noch um die Mitte des sechsten Jahrhunderts die Juden im byzantinischen Reich in den Synagogen griechische Uebersetzungen gebraucht. — Der synagogale Gebrauch der alexandrinischen Uebersetzung in den letzten Jahrhunderten vor und den ersten nach Christus harmonirt übrigens vollkommen einerseits mit dem Bedürfniss der hellenistischen Juden, von denen die Meisten das Hebräische nur wenig oder so gut wie gar nicht verstanden, und andererseits mit dem ausserordentlichen Ansehen, in dem die genannte Uebersetzung bis in das zweite Jahrhundert hinein allgemein bei den Juden stand. Wie gross jenes Bedürfniss war, erhellt aus dem Umstand, dass die Juden, als die LXX in diesem Jahrhundert wegen ihrer vielen und zum Theil starken Abweichungen vom Grundtexte und ihrer Freiheit überhaupt, und weil die Christen sich häufig auf sie beriefen, angefangen hatte, bei ihnen misliebig zu werden, durch Aquila für eine neue griechische Uebersetzung sorgten und sich dieser Uebersetzung vielfach bedienten (s. Orig. Ep. ad Afric. c. 2 und Aug. De civ. Dei XV, 23). Von dem hohen Ansehen aber, in dem die alexandrinische Uebersetzung

als das Evangelium in den Synagogen Syriens und Kleinasiens, Macedoniens und Achajas griechisch verkündigend zu denken haben[7]. — Aber auch die jüdische Gemeinde in der Hauptstadt des römischen Reichs muss sich in dem letzten halben Jahrhundert vor Christo (sie entstand bekanntlich gegen die Mitte dieses Jahrhunderts) und in den folgenden Jahrhunderten wenigstens hauptsächlich der griechischen Sprache bedient haben, indem ihre Grabschriften ganz überwiegend in ihr abgefasst sind[8]. — Dass übrigens die Kenntniss und der Gebrauch des

noch im ersten Jahrhundert nach Chr. Geb. bei den Juden stand, zeugt, um von Anderem zu schweigen, der Gebrauch, den nicht nur der des Hebräischen fast ganz unkundige Philo, sondern auch desselben kundige Männer, wie Josephus und Paulus, Matthäus und Johannes von ihr machen (Jener gebraucht sie ausschliesslich, Diese überwiegend).

7) Wie denn auch Paulus an Gemeinden, wie die zu Thessalonich, Corinth und Ephesus, von denen wir ganz bestimmt wissen, dass sie zum Theil, wenn auch nur zum geringeren oder vielmehr geringsten, aus Judenchristen bestanden (s. Apg. 17, 1—4. 18, 4—8. 19, 1—9; vgl. 1 Cor. 1, 12. 7, 18 f. c. 8?; 1 Thess. 1, 9. 1 Cor. 12, 2. Eph. 2, 11. 3, 1. 4, 17) Griechisch schrieb; was voraussetzt, dass die jüdischen Bestandtheile der genannten Gemeinden Griechisch verstanden. — Dass der Apostel τῃ ἑβραΐδι διαλεκτῳ (syro-chaldäisch) geredet, wird nur einmal, Apg. 22, 3, bemerkt, woraus aber natürlich nicht folgt, dass er es nur dies eine Mal gethan. Worte, wie die vor dem Synedrium in Apg. 22, 30—23, 6, muss er nothwendig in hebräischer Sprache ausgesprochen haben. An jener Stelle bemerkt Lukas nur deshalb, dass Paulus Hebräisch geredet, weil er hervorheben will, dass der Apostel dadurch die versammelten Juden zum ruhigen Zuhören brachte (was Paulus auch mit dem Gebrauch des Hebräischen bezweckte).

8) Es sind bisher drei jüdische Coemeterien in Rom wieder aufgefunden worden, eins vor dem portuensischen Thore an der Via Portuensis, von Bosio im Jahre 1602 entdeckt (s. Bosio, Roma sotteranea, Rom 1632 p. 142 s. und Arringhi, Roma subterranea, Rom. 1651 T. 1 p. 396 ss., und vgl. auch Corp. Inscr. Graec. Vol. IV n. 9901), ein zweites vor dem appischen Thor an der Via Appia, in der neuesten Zeit in der Vigna Randanini entdeckt (s. Garucci, Cimeterio degli antichi Ebrei scoperto recentamente in Vigna Randanini, Rom. 1862, und De Rossi, Bull. III p. 92 und 97 und V p. 3), und ein drittes, von De Rossi im Jahre 1867 in der Vigna des Grafen Cimarra, „ein wenig über S. Sebastiano hinaus, nahe an der Via Appia“, entdeckt (s. De Rossi, Bull. V p. 3 und 16). Dazu kommt noch ein viertes in Porto aufgefundenes (s. Kraus, Roma sotterranea S. 489). Das Meiste von dem, was man in diesen Coemeterien und sonst in Rom von jüdischen Grabschriften gefunden hat, ist, wie schon im Text gesagt, in griechischer Sprache abgefasst, nur Weniges in Lateinischer (s. Bosio, Arringhi, Garrucci und de Rossi

Griechischen in den letzten Jahrhunderten vor und nach Christus selbst in dem Heimathland des jüdischen Volks stark verbreitet war, ist eine

a. d. a. OO. und ferner Corp. Inscr. Graec. Vol. IV n. 9902—26 und Vol. III n. 6447 und Kraus, a. a. O. S. 62 und 489 f.), wobei noch in einzelnen von den lateinischen Grabschriften das Lateinische mit Griechischem gemischt auftritt (so lautet der Schluss der von Kraus S. 490 angeführten lateinischen Grabschrift: „dormitio tua inter dicaeis, d. i. *δικαιοις*, und schliesst die Corp. Inscr. Graec. n. 9905 mitgetheilte lateinische Grabschrift mit den griechischen Worten: „en irenae ai kymysis aut..., *ἐν εἰρηνῃ ἡ κοιμησις αὐτης*). Von hebräischen Grabschriften findet sich keine Spur, und nur am Schlusse einer und der anderen griechischen oder lateinischen stossen wir auf ein Paar hebräische Worte oder ein einzelnes hebräisches Wort (so in Corp. Inscr. Graec. n. 9910 auf die Worte שלום על ישראל — nicht שליבעל, wie das Corp. hat — und ebds. n. 9920 auf das Wort שלום). Sowohl die griechischen als auch die lateinischen Grabschriften sind übrigens von grammatischen und orthographischen Fehlern entstellt und geben eine schlechte, barbarische Pronuntiation beider Sprachen zu erkennen (s. Worte, wie: „omniorum amicus, dormitio tua inter dicaeis“ in der lateinischen Grabschrift bei Kraus S. 490, *Ἐνθαδε ἐκειθεν Σαββατις δις ἀρχων*, *Ἐνθαδε κιτεν Ἰουδας*, *Ἐνταδε χειθε Φλαβια Ἀντωνινα* in Corp. Inscr. Graec. nn. 9910, 9918 und 9903, *ἐν ἐρηνῃ*, *ἐν εἰρνε*, *παρθαινος*, *ἐποησεν* ebds. nn. 9902, 9918, 9915 und Kraus S. 490 und „qvixit“ st. „qui vixit“ ebds.). Sie scheinen daher meist von Leuten niederen Standes herzurühren, wiewohl sie zum Theil Personen von Amt und Ansehen in der Gemeinde (oder doch Kindern und Brüdern solcher Personen) angehören: zwei bei Kraus S. 489 f. und die in Corp. Inscr. Graec. Vol. IV n. 9910 und 9906 und Vol. III n. 6447 *ἀρχοντες*, die ebds. Vol. IV n. 9902 einem *γερουσιαρχης*, die ebds. n. 9907 einem *ἀρχων συναγωγης* (ebds. n. 9906 wird in den Worten *υἱος Ἰουλιανου ἀρχισυναγωγου* ein *ἀρχισυναγωγος* genannt), die ebds. n. 9904 (*Ἐνθαδε χειται Πανχαριος, πατηρ συναγωγης Ἐλαιας, ἐτων ἑκατον δεκα, φιλολαος, φιλεντολος κ. τ. λ.*) und n. 9908 (*Ἐνθαδε κειτε Μνασεας, μαθητης σοφων και πατηρ συναγωγων*) *πατερες συναγωγης* oder *συναγωγων* (solche *πατερες συναγωγης* oder *συναγωγων* werden auch in n. 9905: *Ἐνταδε κιτε Παρθενικος* —, *ἀδελφος Κοιντου Κλαυδιου Συνεσιου πατρος συναγωγης Καμπησιων Ῥωμης* und in n. 9909: *Ὡδε κειτε Σαλωμη, θυγατηρ Γαδια, πατρος συναγωγης Αἰβρεων* erwähnt), endlich die unter n. 9905 mitgetheilte lateinische einer „mater synagogarum“ (Beturia Paulla —, que bixit an. LXXXVI meses VI proselyta an. XVI nomine Sara mater synagogarum Campi et Bolumni). Die Epitaphien in Corp. Inscr. Graec. Vol. III n. 6447 und Vol. IV. n. 9902 und nn. 9904—10 und die beiden griechischen Epitaphien bei Kraus S. 489 f. zeigen übrigens, dass die jüdisch-grie-

bekannte Sache (s. insbesondere Hug, Einleitung in die Schriften des neuen Testaments II, S. 27—49, 4. Aufl. und Schürer, Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte S. 376—78).

chischen Grabschriften in Rom keineswegs etwa bloss oder vorzugsweise oder auch nur zu einem guten Theil hellenistischen (asiatischen, griechischen und ägyptischen) Juden angehören, die sich nur zeitweilig als Fremde in Rom aufgehalten hatten und hier zufällig gestorben waren, sondern wesentlich oder doch meist in Rom ansässigen, zu der römischen Judengemeinde selbst gehörigen Juden, von denen allerdings nicht Wenige aus Griechenland und den hellenistischen Ländern nach Rom gezogen sein mochten (ein Beispiel in Corp. Inscr. Graec. n. 9916); wie denn die jüdische Bevölkerung Roms zufolge der Natur der Juden, sowie der grossen Anziehungskraft, die die Weltstadt ohne Zweifel auch und nicht zum Wenigsten auf sie ausübte, und ihrer bekanntlich wechselnden Schicksale daselbst eine sehr fluctuirende und variirende gewesen sein muss. Ausserdem lehren uns die Epitaphien in Corp. Inscr. Graec. n. 6447, nn. 9902—7 und n. 9909, dass es in Rom eine ganze Reihe von jüdischen Synagogen gab: eine *συναγωγη Αὐγουστησιων* n. 9902 und 9903, eine *σ. Ἀγριππησιων* n. 9906 und 9907, eine *σ. Αἰβρεων* n. 9909, eine *σ. Σιβουρησιων* n. 6647, eine *σ. Καμπησιων* oder synagoge Campi n. 9906 und 9905, eine s. Volumnii n. 9905 und eine *σ. Ἐλαιας* n. 9904 (vgl. Kraus S. 490), von denen die beiden zuerst genannten ohne Zweifel nach Kaiser Augustus, dem grossen Gönner der römischen Juden, und seinem Feldherrn Agrippa, wohl auch einem Gönner derselben, genannt waren, die dritte den palästinensischen Juden in Rom angehören mochte (nach Apgsch. 6, 1; nicht den ägyptischen, wie das Corp. Inscr. Graec. vermuthet), die vierte und fünfte ihren Namen wohl nach ihrer Lage in der Strasse Subura und auf oder an dem Campus Martius führten, die sechste wahrscheinlich nach einem Volumnius hiess, während der Name der siebenten mit dem Symbol des Oelbaums (der Oelbaum erscheint in Jer. 11, 16 und Hos. 14, 7 fast als ein Symbol Israels) zusammenzuhängen scheint. Und ebenso lassen uns die Epitaphien in Corp. Inscr. Graec. n. 6447. 9906. 9907. 9910 und das griechische Epitaphium bei Kraus S. 490 einen Blik in die Verfassung der jüdischen Bevölkerung Roms thun, wenn auch keinen ganz klaren und sichern. Sie zerfiel nach denselben in eine Reihe von Synagogalgemeinden, von denen einzelne zwei Synagogen besassen (s. n. 9906). Die Angelegenheiten einer jeden Synagogalgemeinde wurden durch Vorsteher (*ἀρχοντες, ἀρχοντες συναγωγης, συναγωγων*; s. n. 6447. 9907. 9907. 9910 und Kraus S. 490) oder Aeltesten (*γεροντες, πρεσβυτεροι*, זְקֵנִים) geleitet, die ein Collegium (*γερουσια*) bildeten, an dessen Spitze ein Präsident (*γερουσιαρχης*) stand (s. n. 9902). Ausserdem hatte eine jede Synagoge noch *ἀρχισυναγωγοι*, die wohl die Aufsicht über den Gottesdienst führten (s. n. 9906 und vgl. n. 9894). (Dass die *ἀρχισυναγωγοι* von den *ἀρχοντες, ἀρχοντες συναγωγης, συναγωγων* verschieden waren, zeigt n. 9906 und

Was die *Heidenchristen* in der *Gemeinde* der *Weltstadt* zur Zeit des Römerbriefs anbetrifft, so werden wir sie uns zu denken haben als bestehend 1. zu einem Theil aus *früheren jüdischen Proselyten* und *namentlich Proselytinnen* (des *Thors*, nicht der Gerechtigkeit) und Solchen, die sich mehr oder weniger zum Judenthum hingeneigt hatten, 2. wenn nicht grössten-, so doch grossentheils aus *hellenisirten Orientalen* und Griechen und 3. wenn nicht ausschliesslich, so doch ganz überwiegend aus *Männern und Frauen, die den untern und untersten Ständen angehörten.*

1. Dass es in Rom im ersten Jahrhundert und im Anfang des zweiten eine nicht geringe Anzahl jüdischer Proselyten und namentlich Proselytinnen beider Arten, sowie Solcher gegeben hat, die mehr oder weniger zum Judenthum neigten, unter den Proselytinnen zum Theil Frauen aus höheren, ja den höchsten Ständen, wie Poppäa, die Gemahlin des Kaisers Nero [9]), und eine Fulvia, von der Josephus er-

noch deutlicher die capuanische Grabschrift n. 3657 in Mommsens Inscr. Regni Neapolitani, in der ein „arcon archosynagogus" erwähnt wird). Die in den angeführten Epitaphien öfter (n. 9904. 9905. 9908. 9909) vorkommenden Namen *πατηρ συναγωγης*, *συναγωγων*, „mater synagogarum" (vgl. auch das „pater synagoges" in einer jüdischen Grabschrift aus Afrika bei Henzen-Orelli Corp. Inscript. Lat. n. 6145) wollen wohl die mit ihnen bezeichneten Personen nur als Wohlthäter der betreffenden Synagoge oder der betreffenden Synagogen oder der Synagogen überhaupt bezeichnen. Was das *Alter* der jüdischen Grabschriften in Rom betrifft, so scheinen die in dem von Bosio entdeckten Cömeterium sehr alt zu sein, da die Anlage dieses Cömeteriums selbst sehr einfach, roh und dürftig ist, und rühren die des Cömeteriums in Portus aus dem ersten und zweiten Jahrhundert her (s. Kraus S. 62 und 489). Und denselben Jahrhunderten werden auch wohl die beiden anderen Cömeterien angehören, wenigstens zum Theil. — Während die Grabschriften der jüdischen Cömeterien in Rom und dessen Nähe meist in griechischer Sprache abgefasst sind, ist das allerdings äusserst Wenige, was von jüdischen Grabschriften in Afrika und Spanien gefunden worden ist (Henzen-Orelli Corp. Inscr. Lat. n. 6145, Inscr. de l'Alg. n. 2072; Huebner Corp. Inscr. Lat. II n. 1982) in lateinischer abgefasst. Auch die schon ob. erwähnte jüdische Grabschrift aus Capua ist lateinisch.

[9]) Josephus stellt sie Antt. XX, 8, 11 und Vit. 3 als eine warme und glückliche Fürsprecherinn der Juden bei Nero dar und giebt dabei an der ersteren Stelle ihre *θεοσεβεια* als den Grund ihrer Fürsprache an *θεοσεβης γαρ ἠν*; vgl. mit dieser Bezeichnung der Poppäa die Bezeichnungen jüdischer Proselytinnen und Proselyten als *αἱ σεβομεναι γυναικες*, *Ἑλληνες*, *οἱ σεβομενοι*, *οἱ φοβουμενοι*

zählt[10]), das sagen uns indirect und direct die über diese ihnen verhasste Thatsache meist zürnenden, klagenden und spottenden römischen Schriftsteller der angegebenen Zeit[11]); wie denn auch eine von den wiederaufgefundenen jüdischen Grabschriften Roms einer in der dortigen Gemeinde angesehenen Proselytinn angehört[12]). Nun aber lehrt uns die Apostelgeschichte,

τον ϑεον in Apgesch. 13, 50. 17, 4. 17. 13, 16. 26, sowie auch die Bezeichnung des Hauptmanns Cornelius als εὐσεβης και φοβουμενος τον ϑεον und die eines seiner Soldaten als εὐσεβης in Apgesch. 10, 2. 22. 7.

10) Antt. XVIII, 3, 5. Er bezeichnet sie hier als zu den ἐν ἀξιωματι γυναικες gehörig und als eine νομιμοις προσεληλυϑυια τοις Ἰουδαϊκοις und erzählt, dass, als sie von vier jüdischen Betrügern, die sich für Gesetzeslehrer ausgegeben hatten und von ihr besucht worden waren, hintergangen worden — sie hatten sie überredet, ihnen Gaben für den jerusalemischen Tempel zu übergeben, und diese Gaben für sich selbst angewendet —, ihr Mann, Saturninus, den Betrug dem Tiberius, dem er befreundet war, anzeigte, und dass der Kaiser in Folge davon 4000 römische Juden nach Sardinien schickte (nach Tac. Ann. II, 85 dass sie die dortigen Räuber bekämpfen oder vielmehr daselbst dem Klima unterliegen sollten) und sehr viele andere römische Juden, die sich nicht als Soldaten nach der Insel schicken lassen wollten, um nicht das Gesetz zu übertreten, in anderer Weise strafen liess (19 n. Chr.).

11) So sagt Seneca „De superstitionibus" bei Aug. De civ. Dei VII, 11: „Cum interim usque adeo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt. Illi tamen caussas ritus sui noverunt, sed major pars populi facit, quod, cur faciat, ignorat" und Juvenal Sat. XIV v. 96 ss.:

„Quidam, sortiti metuentem sabbata patrem,
Nil praeter nubes et caeli numen adorant,
Nec distare putant humana carne suillam,
Qua pater abstinuit, mox et praeputia ponunt;
Romanas autem soliti contemnere leges
Judaicum ediscunt et servant ac metuunt jus,
Tradidit arcano quodcunque volumine Moses"

etc. Vgl. auch noch Hor. Sat. I, 9, 69—72, Ovid. Ars. Am. I, 76 und Pers. V, 179—84. – Von jüdischem Standpunkt aus spricht über Dasselbe Josephus ctr. Ap. II, 39. — Aehnliche Aeusserungen aus etwas späterer Zeit bei Fronto ad Marcum Caesarem ed. Nab. p. 32 und Dio Cassius Hist. Rom. Lib. XXXVII c. 17.

12) Nämlich die unter Corp. Inscr. Graec. n. 9905 mitgetheilte lateinische Grabschrift (s. ob. S. 272 Anm.). Die in der Synagoge den Namen Sara führende alte „mater synagogarum Campi et Bolumni" Veturia Paula hat vielleicht einem vornehmen römischen Adelsgeschlecht angehört (s. Klotz, Handwb. der lat. Spr. unter Veturius und Paulus).

dass es unter den Nichtjuden insbesondere die jüdischen Proselyten und namentlich Proselytinnen waren, die dem Evangelium in den ersten Jahrzehnten seiner Ausbreitung in der Welt zufielen[13]). In ihm hatte diese reifste und edelste Frucht der mit der Zerstreuung Israels durch die Assyrier beginnenden Vorbereitungszeit der Heidenwelt auf das Christenthum, die nach ihrem Uebergang zu diesem den Kern des heidenchristlichen Theils der apostolischen Gemeinden bildeten, erst recht gefunden, was sie gesucht hatten. Was anderwärts der Fall war, wird es nun aber auch wohl in Rom gewesen sein.

2. Das kaiserliche Rom, diese „communis patria“ aller Völker und *ἐπιτομη της οἰκουμενης*, dieser *οἰκουμενης δημος*, dieses „conciliabulum orbis terrarum“, wie lateinische und griechische Verfasser der beiden ersten Jahrhunderte die Weltstadt nannten[14]), wimmelte von

[13]) S. Apgesch. 6, 5 (Nikolaus, einer der sieben ersten Diakonen der jerusalemischen Gemeinde, war ein Proselyt aus Antiochien). 13, 43 (nach Auflösung der Synagogenversammlung im pisidischen Antiochien *ἠκολουθησαν πολλοι των Ἰουδαιων και των σεβομενων προσηλυτων τῳ Παυλῳ και τῳ Βαρναβᾳ, οἵτινες προσλαλουντες ἐπειθον αὐτους προσμενειν τῃ χαριτι του θεου*). 16, 14 f. (die Purpurkrämerin Lydia aus Thyatira, eine *σεβομενη τον θεον*, glaubt und lässt sich mit ihrem ganzen Hause taufen). 17, 4 (*και τινες ἐξ αὐτων* — den thessalonicensischen Juden — *ἐπεισθησαν και προσεκληρωθησαν τῳ Παυλῳ, των τε σεβομενων Ἑλληνων πληθος πολυ*). 18, 7 (Paulus verlässt die Synagoge zu Corinth und begiebt sich in das ihr benachbarte Haus des Justus, eines *σεβομενος τον θεον*, und verkündet daselbst das Evangelium).

[14]) „Aspice agedum hanc frequentiam, cui vix urbis immensae tecta sufficiunt; maxima pars illius turbae patria caret: ex municipiis et coloniis suis, ex toto denique orbe terrarum confluxerunt. Alios adducit ambitio“ etc. „Nullum non hominum genus concurrit in urbem“ etc. „Jube omnes istos ad nomen citari, et, unde domo quisque sit, quaere: videbis majorem partem esse, quae relictis sedibus suis venerit in maximam quidem ac pulcherrimam urbem, non tamen suam. Deinde ab hac civitate discede, quae velut communis patria potest dici“ etc., Sen. Consol. ad Helv. c. 6. *Ἐπαινεισθαι Πολεμωνα, τον ῥητορα, της οἰκουμενης ἐπιτομην αὐτην εἰποντα* Galen. Opp. Vol. XVIII P. 1 p. 347 ed. Kühn. *Ὁτι οἰκουμενης δημον την Ῥωμην φημι. Λεγει δε και, ὁτι οὐκ ἀν τις σκοπου πὀῤῥω τοξευων λεγοι την Ῥωμην πολιν ἐπιτομην της οἰκουμενης* Athenaei Deipnosoph. I, 36 ed. Tauchn. „In illo orbis terrarum conciliabulo“ P. An. Flori Fragmm., Florus p. 41 ed. Jahn. Schon Cicero bezeichnet in De pet. cons.

nichtrömischen Bewohnern und Fremden aus allen Ländern des römischen Erdkreises und darüber hinaus, im Vergleich mit denen die eigentlichen Römer eine nicht sehr grosse Minorität bildeten[15]). Besonders stark unter seinen Bewohnern vertreten war aber das griechische und noch mehr das hellenistisch-orientalische Element, wie denn ja auch die hellenistisch-orientalischen Länder einen sehr grossen Theil der damaligen Welt bildeten. Den hellenistischen Orientalen stand aber nun das aus ihrer Heimath stammende und ihre Sprache redende Christenthum ungleich näher als den lateinischen und latinisirten Occidentalen, und jene waren empfänglicher für dasselbe als diese und insbesondere als die eigentlichen Römer, die Weltherrscher, welche die Christen als orientalische und jüdische Sectirer aufs Tiefste verachteten und hassten[16]). Ist doch auch die Procentanzahl der Christen noch zu Constantin des Grossen Zeit im Orient um ungefähr ein drittel grösser gewesen als im Occident[17]).

14, 54 Rom als „civitas ex nationum conventu constituta". In Rom war Italien „una cunctarum gentium in toto orbe patria", wie Plinius Natur. hist. III, 6 es nennt.

15) Vgl. Lucans Aeusserung (Phars. VII, 404 s.):

„nulloque frequentem
Cive suo Romam, sed mundi faece repletam."

16) Bekannt sind die Urtheile Tacitus's: „quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. — Repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat — per Urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque (Ann. XV, 44), Suetonius's: „Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae" (Ner. 16) und des jüngeren Plinius: „nihil aliud inveni (bei den Christen in Bithynien) quam superstitionem pravam et immodicam" (Ep. X, 96). Schon Griechen und (noch mehr) Orientalen und Griechisches und (in noch höherem Grade) Orientalisches an und für sich selbst war den Römern ungleich antipathischer und bei ihnen ungleich verachteter als die nichtrömischen Occidentalen und das nichtrömische Occidentalische, zumal in der Gestalt, wie Jenes in Rom aufzutreten pflegte. S. vor Allem die Schilderung in Juv. Sat. III, 58—113 und in ihr Aeusserungen, wie: „Graeculus esuriens ad coelum, jusseris, ibit", v. 78 und: „Natio comoeda est", V. 100) und ferner Stt., wie Juv. Sat. I, 129—31.

17) S. Burckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen, S. 157. Burckhardt nimmt nach Chastel, Hist. de la destruction du Paganisme dans l'emp. d'Orient p. 36, an, dass die Christen zu Constantins Zeit im Orient ein Zehntheil, im Occident ein Fünfzehntheil der Bevölkerung gebildet haben.

3. Das Christenthum breitete sich in der apostolischen Zeit und im ersten und zum Theil auch im zweiten Jahrhundert nach ihr in der Heidenwelt zwar keineswegs ausschliesslich, aber doch ganz überwiegend in den unteren und untersten Ständen aus. — Für die frühere apostolische Zeit folgt dies aus den Worten des Apostels Paulus in 1 Cor. 1, 26—28, dass es nicht viele menschlich Weise, nicht viele Mächtige, nicht viele Edle in der corinthischen Gemeinde gebe, sondern dass Gott in Corinth und allenthalben die thörichten, ohnmächtigen, unedlen, verachteten und rein Nichts geltenden Bestandtheile der Welt auserwählt habe. Im zweiten Jahrhundert werfen Celsus und der Sprecher des Heidenthums bei Minucius Felix, Cäcilius Natalis, den Christen (allerdings übertreibend) vor, dass ihre Gemeinschaft aus lauter ungebildeten, unwissenden und einfältigen Leuten, aus Sklaven und Leuten gemeinsten Standes und aus Weibern und Kindern bestehe[18]), und noch in den ersten Jahren des

[18]) *Μηδεις προσιτω πεπαιδευμενος*, lässt Celsus die Christen sagen, *μηδεις σοφος, μηδεις φρονιμος* (*κακα γαρ ταυτα νομιζεται παρ᾽ ἡμιν*), *ἀλλ᾽ εἰ τις ἀμαθης, εἰ τις ἀνοητος, εἰ τις ἀπαιδευτος, εἰ τις νηπιος, θαῤῥων ἡκετω. τουτους γαρ*, fügt er hinzu, *ἀξιους του σφετερου θεου αὐτοθεν ὁμολογουντες, δηλοι εἰσιν, ὁτι μονους τους ἠλιθιους και ἀγεννεις και ἀναισθητους και ἀνδροποδα και γυναια και παιδαρια πειθειν ἐθελουσι τε και δυνανται* Orig. Ctr. Cels. III, 44; vgl. III, 18: *ὡς παντα μεν σοφον ἀπελαυνοντων του λογου της πιστεως αὐτων, μονους δε ἀνοητους και τους ἀνδραποδωδεις καλουντων* und I, 27: *οἰεται* (Celsus) *εἰναι ἰδιωτικην* (die christliche Lehre) *και δια το ἰδιωτικον και οὐδαμως ἐν λογοις δυνατον ἰδιωτων μονον κρατησασαν*. „Itaque indignandum omnibus indolescendumque est, audere quosdam, et hoc studiorum rudes, literarum profanos, expertes artium etiam sordidarum certum aliquid de summa rerum ac majestate decernere Min. Fel. Oct. 5, „qui de ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis, sexus sui facilitate labentibus, plebem profanae conjurationis instituunt ebds. 8, „Proinde si quid sapientiae vobis aut verecundiae est, desinite coeli plagas et mundi fata et secreta rimari; satis est pro pedibus adspicere, maxime indoctis, impolitis, rudibus, agrestibus, quibus non est datum intelligere civilia, multo magis denegatum est disserere divina" ebds. 12. Vgl. auch Lucian „De morte Peregrini" 12: *και ἑωθεν μεν εὐθυς ἠν ὁραν παρα τῳ δεσμωτηριῳ* (dem Gefängniss, worin Peregrinus sass) *περιμενοντα γραϊδια, χηρας τινας και παιδια ὀρφανα* und 13: *αὐτικα μαλα πλουσιος ἐν βραχει ἐγενετο* (Peregrinus), *ἰδιωταις ἀνθρωποις ἐγχανων*.

vierten bei Arnobius tadeln die Heiden das schlechte fehlervolle Latein der Christen[19]), ein Tadel, dessen Richtigkeit die Beschaffenheit der im „sermo plebejus“ geschriebenen Sprache der Itala und die vielen grammatischen und orthographischen Fehler in den christlichen Grabschriften beweisen[20]). Doch nahmen, wie aus dem „nicht viele menschlich Weise, Mächtige und Edle“ des Apostels Paulus und aus dem in der Apostelgeschichte vorkommenden Beispielen von Männern und Frauen höherer Stände, die sich an das Evangelium anschlossen[21]), schon in der früheren apostolischen Zeit immerhin Einige aus den höheren und gebildeteren Ständen das Christenthum an, sagt später im Anfang des zweiten Jahrhunderts der jüngere Plinius, dass sich in Bithynien Leute jedes Standes unter den Christen befänden[22]), sind noch später, in den beiden letzten Decennien desselben Jahrhunderts und im Anfang des dritten, nach Eusebius und Tertullian nicht wenige vornehme und angesehene Männer und Frauen zur christlichen Kirche übergetreten[23]), und hat von der Zeit Hadrians an

19) „Barbarismis, soloecismis obsitae sunt, inquit, res vestrae, et vitiorum deformitate pollutae“ Arnob. Adv. gentes I, 59; vgl. 58: „Sed ab indoctis hominibus et rudibus scripta sunt —. Trivialis et sordidus sermo est.“

20) S. Rönsch, Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata.

21) Gleich der erste von den von Paulus für den christlichen Glauben gewonnenen Heiden, die in der Apostelgeschichte namentlich angeführt werden, war ein römischer Proconsul, der Proconsul Sergius Paulus (in Paphos) auf Cypern (Apostelgesch. 13, 6—12 insbes. V. 12: *τοτε ἰδων ὁ ἀνϑυπατος το γεγονος ἐπιστευσεν, ἐκπλησσομενος ἐπι τῃ διδαχῃ του κυριου*), und selbst in dem so bildungs- und weisheitstolzen Athen schloss sich ein Beisitzer des höchsten Gerichts der Stadt, des Areopaggerichts, dem vom Apostel gepredigten Evangelium an (Apgesch. 17, 34). Nach Apgesch. 17, 4 wurden in Berrhöa *των Ἑλληνιδων γυναικων των εὐσχημονων* (der vornehmen vgl. Mark. 15, 53) *και ἀνδρων οὐκ ὀλιγων* gläubig, und in Apgesch. 17, 4 heisst es: *των τε σεβομενων Ἑλληνων* (in Thessalonich) *πληϑος πολυ γυναικων τε των πρωτων οὐκ ὀλιγαι* (*ἐπεισϑησαν και προσεκληρωϑησαν τῳ Παυλῳ*).

22) Plin. Epp. Lib. X ep. 97: „Multam enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur.“

23) Eusebius sagt Hist. eccl. V, 21: Die katholische Kirche habe unter Commodus (180—192) Friede bekommen und sei dadurch allenthalben an Seelenzahl ausserordentlich gewachsen, *ὡστε ἠδη και των ἐπι Ῥωμης εὐ μαλα πλου-*

bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts eine ganze Reihe von wissenschaftlich gebildeten Heiden, heidnischen Philosophen, Rhetoren und Juristen, Männer, wie Aristides, Justin der Märtyrer, Tatian, Miltiades, Athenagoras, Pantaenus, Minucius Felix, Tertullian u. A., den christlichen Glauben angenommen. — Was aber von den Christen des apostolischen und des ersten und zweiten nachapostolischen Jahrhunderts im Allgemeinen gilt, das gilt wesentlich auch von den römischen Christen dieser Zeit im Besonderen. Das apostolische Jahrhundert betreffend, so haben wir erst gegen Ende desselben sichere Spuren von Christen in Rom aus den höheren und höchsten Ständen. Und zwar scheint

τῳ και γενει διαφανων πλειους ἐπι την σφων ὁμοσε χωρειν πανοικι τε και παγγενει σωτηριαν, und erzählt ebendaselbst von einem Apollonius in Rom, den er als *ἀνδρα των τοτε πιστων ἐπι παιδειᾳ και φιλοσοφιᾳ βεβοημενον* bezeichnet, dass er wegen Annahme des Christenthums angeklagt und, nachdem er vor dem Senat seinen Glauben in einer sehr beredten Apologie vertheidigt (*λογιωτατην ὑπερ ἡς ἐμαρτυρει πιστεως ἐπι παντων παρασχων ἀπολογιαν*) zum Tode verurtheilt worden. — Nach Tertullian klagten zu Kaiser Severus's Zeit (193—211) die Heiden unter Anderem, dass Leute jedes Standes, ja jeder Würde zu den Christen übertraten („omnem sexum, omnem aetatem, omnem denique dignitatem transgredi a vobis quasi detrimento doletis", „omnem sexum, aetatem, conditionem, etiam dignitatem transgredi ad hoc nomen quasi detrimento moerent" Ad nat. I, 1 Apol. 1). Und der afrikanische Kirchenvater selber konnte damals eine Sprache führen, wie die in Apol. 37 und Ad Scap. 5: „Hesterni sumus et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum", „Hoc si placuerit et hic (in Carthago und Afrika) fieri, quid facies de tantis millibus hominum, tot viris ac feminis omnis sexus, omnis aetatis, omnis dignitatis, offerentibus se tibi? — Qvid ipsa Carthago passura est, decimanda a te, cum propinquos, cum contubernales suos illic unus quisque cognoverit, cum viderit illic fortasse et tui ordinis viros et matronas et principales quasque personas et amicorum tuorum vel propinquos vel amicos?" Vgl. noch, was Tertullian Ad Scap. 4 von Severus erzählt: „Sed et clarissimos viros et clarissimas feminas Severus, sciens hujus sectae esse, non modo non laesit, verum et testimonio ornavit". — Aehnlich, wie Tertullian, spricht sich gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts Origenes aus (*νυν μεν οὐν ταχα, ὁτε δια το πληϑος των προσερχομενων τῳ λογῳ και πλουσιοι και τινες των ἐν ἀξιωματι και γυναια τα ἁβρα και εὐγενη ἀποδεχονται τους ἀπο του λογου κ. τ. λ.*, ctr. Cels. III, 9).

es damals dort nicht ganz wenige Christen dieser Art gegeben zu haben [24]). Uebergang von angesehenen Personen in der Weltstadt und

[24]) Ueber den Proconsul Sergius Paulus erfahren wir weiter Nichts, als was Apg. 13, 12 gesagt wird. Wir haben keinerlei Nachricht darüber, ob er später in die römische Gemeinde eingetreten ist. Pauli Schweigen von ihm in Röm. 16, 3—15 kann nicht beweisen, dass dies nicht der Fall gewesen, da er ja schon vor 58 oder 59 gestorben sein kann. Nicht einmal von seiner Taufe wird uns erzählt. Lukas verlässt ihn, nachdem er gesagt, dass er gläubig geworden (ἐπιστευσεν). Seine Taufe und sein Eintritt in die christliche Gemeinde war eine nothwendige Consequenz davon, dass er es wurde. — Die ἁγιοι ἐκ της Καισαρος οἰκιας, von denen der Apostel Paulus in Phil. 4, 22 grüsst, sind sicher keine Verwandten des Kaisers (Nero) gewesen, sondern Personen, die zur kaiserlichen Dienerschaft und zwar zu ihrem niederen Theile gehörten. Vgl. die Worte: Οἰκετης ἐτυγχανε Καρποφορου τινος, ἀνδρος πιστου ἐκ της Καισαρος οἰκιας in Hippolyt. Refut. omnium haeress. IX, 12 Anf. — Tacitus erzählt Ann. XIII, 32 (58 n. Chr.): „Pomponia Graecina, insignis femina, Plautio, qui ovans se de Britannis rettulit, nupta ac superstitionis externae rea, mariti judicio permissa. Isque, prisco instituto, propinquis coram de capite famaque conjugis cognovit et insontem nuntiavit. Longa huic Pomponiae aetas et continua tristitia fuit. Nam post Juliam Drusi filiam dolo Messalinae interfectam (44 n. Chr.) per quadraginta annos non cultu nisi lugubri, non animo nisi maesto egit. Idque illi imperitante Claudio impune, mox ad gloriam vertit.“ Seit Lipsius haben es Manche für mehr oder weniger wahrscheinlich, und Einige sogar für sicher angesehen, dass diese Pomponia Graecina Christinn gewesen sei. Zu den Letzteren gehört de Rossi, La Roma sotterranea cristiana I, 319 und insbesondere II, 362—64 und Bull. di archeol. crist. II p. 20 *b*, und mit und nach ihm Kraus, Roma sotterranea S. 44 und 127, der jedoch nicht ganz so entschieden ist, wie d. R. Beide sind überdies geneigt anzunehmen, dass die Pomponia Graecina eine und dieselbe Person sei mit der ältesten Lucina, die nach dem Martyrolog. Rom. parv. und den Martyrologien des Ado und Usuard eine Jüngerinn der Apostel gewesen ist, und von der der älteste Theil des Cömeterium des Callistus den Namen der Crypta Lucinae führt. Lucina sei der christliche Name gewesen, den Pomponia Gräcina bei und von ihrer Taufe (φωτισμος, „illuminatio“) erhalten (vgl. dann den Namen Sara, den die „mater synagogarum Campi et Bolumni“ erhielt, als sie zum Judenthum übertrat, ob. S. 272 Anm. 8). De Rossi und Kraus machen für ihre Ansicht insbesondere geltend, dass in der Crypta der Lucina sich Inschriften oder wenigstens Bruchstücke von Inschriften vom Ende des zweiten Jahrhunderts finden, nach denen daselbst Glieder der Familie der Pomponia Graecina, nämlich ein Pomponius Graecinus (s. de Rossi Rom. sott. II Tav. XLIX—L n. 27) und zwei Pomponii Bassi (ebds. n. 22 und Tav. XLI n. 48) begraben worden seien. Gegen de Rossi streitet Fried-

insbesondere von Mitgliedern der römischen Aristokratie zur christlichen Kirche in bedeutenderer Anzahl muss doch erst ungefähr achtzig bis

länder in der Diss. de Pomp. Graec. superstit. externae rea (Diss. Acad. Alb. Regim. 1868 IV) ohne doch die Möglichkeit, dass die römische Matrone Christinn gewesen sei, läugnen und selbst Denjenigen widersprechen zu wollen, die, noch einen Schritt weiter gehend, der Vermuthung vom Christenthum derselben eine gewisse Wahrscheinlichkeit zuschreiben (vgl. auch „Darstellungen aus der Sittengesch. Roms" III, S. 534). Allerdings wird Friedländer zugegeben werden müssen, nicht nur dass die „superstitio externa" der Pomponia Graecina nicht nothwendig gerade vom Christenthum zu verstehen ist, sondern auch dass Tacitus ihre vieljährige Traurigkeit ganz bestimmt auf den tiefen, unauslöschlichen Eindruck zurückführt, den der Mord der Julia, der Tochter des Drusus, durch Messalina im Jahre 44 n. Chr. auf sie gemacht hatte. Immerhin ist es aber doch merkwürdig, dass die über den Mord der Julia tieftrauernde Pomponia Graecina später der „externa superstitio" angeklagt werden konnte. Combinirt man beide Umstände, so legt sich der Gedanke sehr nahe, dass ihre Trauer den Anstoss zur Hingabe an diese gegeben, und dass der Grund ihres „non cultu nisi lugubri, non animo nisi maesto agere" für die spätere Zeit ihres Lebens (nach Tacitus etwas für die Zeit von 56 oder 57 an bis 84) vielmehr in dieser Hingabe als in dem an der Julia begangenen Mord zu suchen sein möchte. Und combinirt man dann weiter jene beiden Umstände einerseits damit, dass die Christen insbesondere sich durch tiefernstes Leben auszeichneten, und dass dieses Leben von den Heiden als ein trauriges, finsteres aufgefasst wurde, und andererseits damit, dass man in der Familie der Pomponia Graecina 100—120 Jahre nach ihrem Tode das Christenthum findet, so legt sich ferner auch der Gedanke sehr nahe, ihre „superstitio externa" möchte das Christenthum gewesen sein. Die heidnischen Zeitgenossen sahen nur den ursprünglichen, auch später nicht oder doch nicht ganz geschwundenen und vielleicht von ihr selbst um ihrer persönlichen Sicherheit willen in den Vordergrund gestellten äusseren Grund ihrer Seelenstimmung und Lebensführung; daher die Darstellung des Tacitus. Selbst die Bewunderung, die sie später der Frau zollten („Idque illi imperitante Claudio impune, mox ad gloriam vertit"), kan zum Theil auf ihren christlichen Tugenden beruhen, ohne dass die Bewunderer dies wussten. Ueberhaupt: Fand unter den Römern und insbesondere Römerinnen jener Zeit Hinneigung zum Judenthum Statt, und hatte dieses selbst unter hochgestellten römischen Frauen Repräsentantinnen (Fulvia, Poppäa), warum soll Beides nicht sehr bald auch mit dem Christenthum der Fall gewesen sein, zu dem, wie uns die Apostelgeschichte lehrt, selbst nicht wenige jüdische Proselyten und insbesondere Proselytinnen übergingen? Alles erwogen, müssen wir es für gar nicht unwahrscheinlich halten, dass Pomponia Graecina Christinn geworden. — Gegen Ende der apostolischen Zeit (95—96 n. Chr.) war das Christenthum selbst in die kaiserliche flavische Familie eingedrun-

hundert Jahre später, unter der Regierung des Commodus (180—192) und in der ersten Hälfte der Regierung des Septimius Severus (193—211),

gen, wie aus dem erhellt, was uns Dio Cassius Hist. Rom. LXVII, 14 in dem Auszuge Xiphilins (vgl. auch Suet. Dom. c. 15) und Eusebius in seinem Chron. Lib. II ad Olymp. 218 (Hieron. Opp. T. VIII p. 603 ed. Mig.) und in der Hist. eccl. III, 18 (vgl. auch Hieron. Ep. 108 n. 7, Opp. T. I p. 882 ed. Mig.) nach dem heidnischen Chronographen Brettius oder Bruttius oder Brutius (um 220) berichten, der Erstere von dem Consular Flavius Clemens, dem Vetter Domitians, und seiner Gemahlin Flavia Domitilla, ebenfalls einer Verwandten (Nichte) des Kaisers, der Letztere von einer anderen Flavia Domitilla, die eine Schwestertochter des Flavius Clemens war. Denn die „Gottlosigkeit“ und die Abirrung zu den Sitten der Juden, wegen welcher Domitian nach Dio Cassius seinen Vetter hinrichten liess und dessen Gemahlinn nach der Insel Pandateria verbannte (*Ἐπενεχθη δε ἀμφοιν ἐγκλημα ἀθεοτητος, ὑφ᾽ ἡς και ἀλλοι ἐς τα των Ἰουδαιων ἠθη ἐξοκελλοντες πολλοι κατεδικασθησαν*), kann nicht wohl das Judenthum gewesen sein, zu dem überzugehen bei dem elenden Zustand der Juden in den ersten Decennien nach dem jüdischen Kriege damals bei den vornehmen Römern und insbesondere in der Familie der Zerstörer Jerusalems keine Versuchung Statt finden konnte, sondern das Christenthum, auf das auch der Vorwurf der *ἀθεοτης* noch besser passt als auf jenes (die Juden waren doch wenigstens eine Nation mit einem, nach der Auffassung der Heiden, nationalen Gott und nationalen Cultus, die Christen dagegen waren keine Nation und ihnen fehlte Beides), und das von den damaligen Heiden als eine Abart des Judenthums angesehen wurde. Auch was Sueton a. a. O. von Flavius Clemens sagt, er sei ein Mann von „verächtlichster Unthätigkeit“ („contemptissimae inertiae“) gewesen, stimmt damit überein, dass er Christ war. Die Christen verloren nämlich ganz naturgemäss das Interesse für den römischen Staat und seine Angelegenheiten und damit für die Wirksamkeit in ihm und für ihn, die sie übrigens auch schwer ohne Verläugnung ihres Glaubens ausüben konnten, indem sie vielfach stark mit dem heidnischen Gottesdienst verflochten war, und wandten dagegen ihr Herz und Interesse den Angelegenheiten des Reiches Christi und seiner Gemeinde zu. Dies wurde aber von den Heiden als verächtliche Thatlosigkeit, als Trägheit und Inertie aufgefasst und bildet als solche einen stehenden Vorwurf gegen die Christen. Diese waren in römischen Augen unnütze, schlechte Bürger. „Sed alio quoque injuriarum titulo postulamur et infructuosi in negotiis dicimur“ heisst es in Tert.'s Apol. c. 42, und Cäcilius Natalis bezeichnet bei Min. Fel. c. 8 die Christen als „latebrosa et lucifugax natio, in publico muta, in angulis garrula“ und sagt ebds. von ihnen: „honores (d. i. „magistratus“) et purpuras (d. h. die Insignien der Magistratspersonen) despiciunt“. — Wenn übrigens Dio Cassius a. a. O. berichtet, dass ausser Flavius Clemens und Flavia Domitilla auch viele Andere,

Statt gefunden haben, wenngleich die Zahl derselben auch damals nicht eigentlich gross gewesen sein wird[25]. Auch im dritten Jahrhundert

die zu den Sitten der Juden abgeirrt waren, von Domitian wegen „Gottlosigkeit“ verurtheilt wurden, und dann hinzufügt: *καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν· ἡ δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίσθη μόνον εἰς Πανδατέρειαν*, und wenn er LXVIII, 1 vom Kaiser Nerva erzählt: *καὶ ὁ Νέρουας τούς τε κρινομένους ἐπ᾽ ἀσεβείᾳ ἀφῆκε, καὶ τοὺς φεύγοντας κατήγαγε — τοῖς δὲ δὴ ἄλλοις οὔτ᾽ ἀσεβείας, οὔτ᾽ Ἰουδαϊκοῦ βίου καταιτιᾶσθαί τινας συνεχώρισε*: so müssen unter Domitian auch nicht ganz wenige andere reiche und vornehme Römer Christen gewesen sein. Ob zu diesen auch, wie de Rossi a. a. O. I, 319 meint (vgl. auch Imhof, Domitianus S. 118 f.), der Senator und Consular Acilius Glabrio gehört hat, von dem Dio Cassius fortfahrend sagt: *τὸν δὲ δὴ Γλαβρίωνα, τὸν μετὰ τοῦ Τραϊανοῦ ἄρξαντα κατηγορηθέντα τά τε ἄλλα καὶ οἷα οἱ πολλοί, καὶ ὅτι καὶ θηρίοις ἐμάχετο, ἀπέκτεινεν*, während er nach Suet. Dom. 10 als „molitor novarum rerum“ hingerichtet wurde, wollen wir dahín gestellt sein lassen, da das *καὶ οἷα οἱ πολλοί* sich doch nicht deutlich genug auf das *ὑφ᾽ ἧς (ἀθεότητος) καὶ ἄλλοι τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν* zurückbezieht.

25) Dass in den Zeiten des Commodus und Septimius Severus eine bedeutendere Anzahl von vornehmen Römern und angesehenen Personen in Rom überhaupt sich an das Christenthum anschlossen und Mitglieder der römischen Gemeinde wurden, darüber besitzen wir eine ganze Reihe von Zeugnissen. — Nach Eusebius, a. d. ob. S. 279 f. Anm. 23 a. St. ging in Rom unter Commodus eine grössere Anzahl oder ziemlich viele (*πλείους*) durch Reichthum und Geschlecht ausgezeichnete Männer mit ihrem ganzen Hause und Geschlechte (d. h. Familie und Dienerschaft) zum Christenthum über, und lebte und starb als Märtyrer damals in der Welthauptstadt der durch Bildung und Philosophie berühmte Christ Apollonius. (Die Angabe des Hieronymus in „De viris illustribus“ c. 42 und des Rufinus in seiner Kirchengeschichte des Eusebius, dass Appollonius ein römischer Senator gewesen, scheint von Beiden nur aus dem Umstand erschlossen zu sein, dass er nach Eusebius seine Vertheidigungsrede vor dem Senat hielt, und dieser über seine Sache ein Urtheil fällte. Der griechische Kirchenhistoriker selbst spricht in einer Weise von ihm, dass er ihn nicht wohl für einen römischen Senator angesehen haben kann; s. ob. Anm. 23). — Wenn Irenäus Adv. haeress. 4, 30, 1 sagt: „Quid autem et hi, qui in regali aula sunt, fideles, nonne ex eis, quae Caesaris sunt, habent utensilia“, so scheint er auf Christen zu zielen, die am Hofe des Commodus lebten, unter dessen Regierung er aller Wahrscheinlichkeit nach sein Buch geschrieben hat. Dass unter den Hofleuten und Dienern des Commodus Christen waren, ist um so wahrscheinlicher, als nach Hippol. Refutat. omnium haeress. IX, 12 (p. 454 und

finden wir Spuren von christlichen Männern und Frauen aus den höheren Ständen in der römischen Gemeinde [26]).

Aus alle dem, was wir S. 276--86 über die Composition der, wie wir gesehen, die judenchristliche an Zahl bei Weitem übertreffende heidenchristliche Hälfte der römischen Gemeinde im apostolischen Jahr-

456 ed. Dunk. et Schneidew.) und Dio Cassius Hist. Rom. LXXII, 4 Marcia, das Kebsweib des Kaisers, die bei ihm Alles vermochte, eine Christinn war oder doch stark zum Christenthum hinneigte (*θελησασα ἡ Μαρκια ἐργον τι ἀγαθον ἐργασασθαι, οὐσα φιλοθεος παλλακη Κομμοδου* —. *Τυχουσα οὐν της ἀξιωσεως ἡ Μαρκια παρα του Κομμοδου* Hippol., *ἱστορειται δε αὐτη — ἡ Μαρκια — πολλα τε ὑπερ των Χριστιανων σπουδασαι και πολλα αὐτους εὐηργετηκεναι, ἁτε και παρα τῳ Κομμοδῳ παν δυναμενη* Dio Cass.). — Unter Septimius Severus sagt Tertullian a. d. ob. S. 280 Anm. 23 aus Apol. 37 a. St., allerdings rhetorisch übertreibend, dass die Christen damals den Palast, den Senat und das Forum anfüllten (vgl. auch das „omnem denique dignitatem" an den ebds. aus Ad nat. I, 1 und Apol. 1 a. Stt.), und erzählt er a. der in ders. Anm. aus Ad Scap. 4 a. St., dass Severus Männer und Frauen von sehr vornehmer Geburt und sehr hohem Stand („clarissimos viros et clarissimas feminas"), trotzdem dass er wusste, dass sie Christen waren, nicht nur unangetastet liess, sondern ihnen auch ein rühmliches Zeugniss gab. — Der Zeit des Comodus und Septimius Severus gehören auch die ob. S. 281 Anm. erwähnten Grabschriften der beiden Pomponii Bassi und des Pomponius Graecinus an.

26) Vornehme und reiche Frauen in der römischen Gemeinde um 220 setzt Hippolytus voraus, wenn er Refut. omnium haeress. IX, 12 (p. 460 ed. Dunk. et Schneidew.) vom römischen Bischof Callistus erzählt: *γυναιξιν ἐπετρεψεν, εἰ ἑαυτων ἀξιαν μη βουλοιντο καθαιρειν δια το νομιμως γαμηθηναι, ἐχειν ἑνα, ὁν ἀν αἱρησωνται, συγκοιτον* —. *Ἐνθα ἠρξαντο ἐπιχειρειν πισται λεγομεναι ἀτοκιοις φαρμακοις — δια το μητε ἐκ δουλου βουλεσθαι ἐχειν τεκνον, μητε ἐξ εὐτελους, δια την συγγενειαν και ὑπερογκον οὐσιαν.* Und wenn Kaiser Valerian 258 an den Senat rescribirt: „ut senatores et egregii viri equites Romani dignitate amissa etiam bonis spolientur et, si ademtis facultatibus Christiani esse perseveraverint, capite quoque mulctentur, matronae vero ademtis bonis in exsilium relegentur, Caesariani (die keiserlichen Diener) autem, quicunque vel prius confessi fuerant, vel nunc confessi fuerint, confiscentur et vincti in Caesarianas possessiones descripti mittantur" (Cypr. Opp. ep. 80, 1 ed. Leop.), so setzt Dies voraus, dass um die Mitte des dritten Jahrhunderts das Christenthum wie im römischen Reiche überhaupt, so insbesondere in dessen Hauptstadt unter den höheren Ständen ziemlich stark verbreitet war.

hundert und speciell in dem Zeitpunkt, in welchem Paulus seinen Brief an sie schrieb, auseinandergesetzt haben, ergiebt sich, dass die griechische Sprache in der angegebenen Zeit in dieser Hälfte überwogen haben muss. Sie war zuvörderst die Sprache des hellenistischen und griechischen Theiles derselben, welchen wir uns, wie wir gesehen, als den, wenn nicht allergrössten, so doch bedeutend grösseren zu denken haben. Sie wurde ferner von den allerdings, wie wir gezeigt, erst gegen Ende des Jahrhunderts nicht ganz unbedeutenden, verschwindenden Theil, der aus Mitgliedern der höheren und höchsten Stände der Weltstadt bestand, verstanden und gesprochen[27]). Sie wurde endlich gewiss auch von so Manchem aus der Zahl der heidenchristlichen Mitglieder der römischen Gemeinde, die einerseits aus den abendländischen Provinzen des römischen Reichs oder aus Rom selbst waren und andererseits den niederen Ständen angehörten, zum Mindesten einigermaassen verstanden, von den Einen mehr von den Anderen weniger. Denn die Kenntniss der griechischen Sprache war in der damaligen Welt überhaupt ganz ausserordentlich ausgebreitet. Das Griechische war in noch viel höherem Grade die Weltsprache jener Zeit als das Lateinische, es

[27]) Nach Tacitus's „Dialogus de oratoribus", dessen Abfassung in die Zeit der flavischen Kaiser fällt, lernten in dem kaiserlichen Rom die Kinder vornehmer Familien schon in den ersten Lebensjahren von griechischen Mägden, griechischen Bonnen, so zu sagen, denen sie gleich nach der Geburt übergeben wurden, Griechisch verstehen und reden, und wurde das Griechische daher für sie gewissermaassen zu einer zweiten Muttersprache. „Ego de urbe", sagt Messala in der angef. Schrift c. 28 s., „ut his propriis ac vernaculis vitiis loquar, quae natos statim excipiunt et per singulos aetatis gradus cumulantur, si prius de severitate ac disciplina majorum circa educandos formandosque liberos pauca praedixero." Nachdem er hierauf eine kurze Schilderung der Kindererziehung in der republikanischen Zeit gegeben, fährt er fort: „At nunc natus infans delegatur Graeculae alicui ancillae". Der junge Römer gab sich dann in grösserem oder geringerem Maasse dem Studium der griechischen Sprache und Literatur hin und sprach und schrieb zum Theil als Mann das Griechische und mischte insbesondere redend und schreibend in sein Latin gern griechische Wörter und Phrasen und Citate aus griechischen Schriftstellern, vornehmlich griechischen Dichtern ein, machte auch wohl gelegentlich selbst einen griechischen Vers (Beispiele in reicher Fülle bieten unter Anderem die Kaiserbiographien Suetons; s. Oct. 25. 65. 71. 92. 98. 99. Tib. 21. Cal. 23. 47. Claud. 4. 42. Ner. 38. 40. 49. Oth. 7. Vesp. 23. Dom. 4. 10. 18. 22). Von der Sucht der jungen und alten vornehmen römischen Frauen aus der Keiserzeit bei allen Gelegen-

war die Weltsprache derselben κατ' ἐξοχήν, es war ihre „lingua franca", so zu sagen [28]). Insbesondere aber war die Kenntniss desselben ausserordentlich ausgebreitet in Rom, der „Graeca urbs" wie Juvenal sie nennt [29]), der Stadt, in welcher nach Martial der für einen „Bauer" galt, der es nicht verstand [30]). Hier war ja nämlich die Zahl der Griechisch redenden Ausländer, der Griechen und hellenisirten Orien-

heiten Griechisch zu reden oder wenigstens Griechisches in ihre lateinische Rede einzumischen redet Juvenal in den bekannten VV. Sat. VI, 185 ff.:

„Nam quid rancidius, quam quod se non putat ulla
Formosam, nisi quae de Tusca Graecula facta est?
De Sulmonensi mera Cecropis? Omnia Graece,
Quum sit turpe magis nostris nescire Latine.
Hoc sermone pavent, hoc iram, gaudia, curas,
Hoc cuncta effundunt animi secreta." Etc.

und: „Dones tamen ista puellis:
Tunc etiam, quum sextus et octogesimus annus
Pulsat, adhuc Graece?" Etc.

28) Sie wurde im ganzen römischen Asien, in Aegypten und Cyrenaica und in dem südlichen und mittleren Theile der Balkanhalbinsel gesprochen. Sie herrschte auf Sicilien und im südlichen Italien (Magna Graecia). Und was die Länder lateinischer Sprache und Bildung anbetrifft, so konnte Tertullian von ihnen und insbesondere von ihrem Centrallande, dem mittleren Italien, sagen: hoc pallium etsi Graecum magis, sed lingua jam penes Latium est; cum voce vestis intravit". Wie stark das Griechische in Gallien ausgebreitet war, haben wir schon ob. S. 220 ff. gesehen. „In Afrika trug Appuleius die Philosophie Griechisch vor; dasselbe schreiben dort gebildete Frauen, wie noch ein Brief in seiner Apol. c. 83 p. 567 darthut" (Bernhardy, Grundr. der griech. Lit. zweite Ausarb. I, 486). Dass es auch in Spanien nicht ganz unbekannt war, geht schon daraus hervor, dass es auch hier eine Anzahl griechischer Colonialstädte gab. Vgl. auch noch das Wort Cicero's: „Graeca leguntur in omnibus fere gentibus" (Pro Archia poëta c. 10).

29) „Non possum ferre, Quirites,
Graecam urbem."

Sat. III, 605. Der römische Satyriker hat nicht nur die Menge von Griechen und hellenisirten Orientalen vor Auge, von denen Rom wimmelte, sondern auch die Vorliebe der Römer für das Wesen, die Bildung, die Künste and die Sprache derselben. Erst Beides zusammen machte Rom in seinen Augen zu der ihm verhassten „Graeca urbs".

30) „Rusticus es? nescis, quid Graeco nomine dicar:
Spuma vocor nitri. Graecus es? ἀφρόνιτρον." XIV, 58.

talen, und mit ihr der Verkehr mit ihnen über die Maassen gross, reichte dieser Verkehr, da die grösste Zahl von ihnen den niedrigsten Klassen angehörte, den Klassen der Handwerker, der Sklaven und der Freigelassenen, bis in die Tiefen der Gesellschaft hinab, und ging derselbe ohne Zweifel meist in griechischer Sprache vor sich, indem sehr Viele, ja wohl die Meisten von ihnen nicht Lateinisch reden konnten, und selbst Diejenigen, die es konnten, oft nicht mochten, trozdem dass es die Sprache der Weltherrscher und ihrer eigenen Herrn war, und sie in deren Hauptstadt lebten, indem sie verlangten, dass alle Welt ihre Sprache, die Sprache der Bildung und die Weltsprache, verstehe.

Nehmen wir nun zu dem, was wir so eben von der Kenntniss und dem Gebrauch der griechischen Sprache in dem heidenchristlichen Theile der römischen Gemeinde der Apostelzeit gesagt haben, noch hinzu, dass der judenchristliche Theil dieser Gemeinde sich wenigstens hauptsächlich des Griechischen bedient hat (s. ob. S. 271 ff.), so müssen wir dieselbe als eine überwiegend Griechisch verstehende und redende bezeichnen. Die griechische Sprache stand in ihr nach Verständniss und Gebrauch in erster Linie, die lateinische erst in zweiter, jene nahm in ihr die Hauptstellung ein, diese nur eine untergeordnete, ein Verhältniss, das übrigens auch ganz damit übereinstimmt, dass das Evangelium von seinen nichtapostolischen und apostolischen Verkündigern in griechischer Sprache nach Rom gebracht und daselbst ausgebreitet und befestigt wurde und überhaupt, wenn wir von seiner allerersten Ausprägung in der „hebräischen“ oder „syrochaldäischen“ Sprache in dem Heimathlande des Christenthums absehen, damals erst in dieser Sprache ausgeprägt war, während eine Ausprägung desselben in der lateinischen noch ganz fehlte oder doch bloss in ihren ersten Anfängen vorhanden war. Die christliche Gemeinde in Rom in der apostolischen Zeit war, wie national, so sprachlich überwiegend eine exotische Pflanze.

Das Vorherrschen des Griechischen vor dem Lateinischen in der römischen Gemeinde in dem Jahrhundert der Apostel geht auch aus dem Umstand hervor, dass Alles, was wir von für sie bestimmten oder aus ihr hervorgegangenen oder sowohl aus ihr hervorgegangenen als auch für sie (zunächst) bestimmten Schriften aus dem genannten Jahrhundert besitzen: der Brief Pauli an die Römer, das Evan-

gelium des Marcus, der von Clemens im Namen der römischen Gemeinde an die corinthische Gemeinde geschriebene Brief und endlich auch der Hirte des Hermas, in jener Sprache geschrieben ist.

Der Brief Pauli an die Römer setzt einerseits voraus und beweist andererseits, dass, wenn nicht ausnahmslos alle, so doch bei Weitem die meisten Glieder der römischen Gemeinde gegen Ende des sechsten Decenniums des ersten Jahrhunderts nach Chr. Geb. des Griechischen kundig gewesen sein müssen, denn dass dieser Brief nicht ursprünglich lateinisch, sondern griechisch geschrieben ist, bedarf gegenwärtig kaum der Erwähnung.

Was von dem Briefe Pauli an die Römer, das gilt auch von dem Evangelium des Marcus. — Dass dieses gegen Ende des siebenten Jahrzehnts des ersten Jahrhunderts veröffentlichte[31]) Evangelium in

[31]) Nach Iren. Adv. haeress. 3, 1, 2. Zwar sagt Irenaeus hier nur im Allgemeinen, Marcus habe sein Evangelium nach dem Tode (ἐξοδος vgl. 2 Petr. 1, 15, sowie auch Luc. 9, 31, und s. Suic. Thes. s. v.) des Petrus und Paulus veröffentlicht (der Kirche übergeben, ἐγγραφως ἡμιν παρεδωκεν). Aber sowohl der Umstand, dass diese Aussage unmittelbar auf die Angabe folgt, dass Matthaeus sein Evangelium zu der Zeit geschrieben, als Petrus und Paulus zu Rom wirkten, als auch die ganze Art, wie Irenaeus a. a. O. von der Abfassung des Evangeliums von Seiten des Marcus spricht (er bezeichnet ihn als den Schüler und Interpreten des Petrus und lässt ihn das von Petrus Verkündigte schriftlich aufzeichnen und der Kirche übergeben), lässt doch unwillkührlich bei dem Μετα δε την των τουτων ἐξοδον des Kirchenvaters an die Zeit ganz kurz oder wenigstens nicht lange nach dem Tode der beiden Apostel denken. Jedenfalls hat Irenaeus die Abfassung und Veröffentlichung des Evangeliums Marci (und Lucae) dadurch, dass er nach seinen Bemerkungen über dieselbe fortfährt: Ἐπειτα Ἰωαννης — και αὐτος ἐξεδωκε το εὐαγγελιον, ἐν Ἐφεσῳ της Ἀσιας διατριβων, in die Zeit vor der Abfassung des Evangeliums des Johannes, d. h. dem letzten oder vorletzten Jahrzehnt des apostolischen Jahrhunderts gesetzt. — Nach Clemens von Alexandrien bei Eusebius hist. eccl. 6, 14 (s. Anm. 32) hat Marcus sein Evangelium noch vor dem Tode des Petrus verfasst. Thiersch, Versuch zur Herstellung des hist. Standpunktes für die Kritik der neutest. Schriften S. 179 ff., löst die Differenz zwischen den Angaben des Irenaeus und des Clemens, wie mich dünkt, nicht übel durch die Annahme, dass sich das, was Clemens (sowie Papias, bei Eus. Hist. eccl. 3, 25) sagt, auf das Werden des Evangeliums und die Zeit, in welcher der Evangelist dasselbe nur Einzelnen mittheilte, bezieht, die Angabe des Irenaeus dagegen auf die Veröffentlichung des-

Rom abgefasst und zunächst für die römische Gemeinde bestimmt ist, wird ausdrücklich von Clemens von Alexandrien oder vielmehr von den „im Anfang lebenden, ursprünglichen, ältesten (ἀνέκαθεν) Presbytern“ bei ihm[32]), sowie von Eusebius, Epiphanius, Hieronymus[33]) u. A. bezeugt, ein Zeugniss, das einerseits in dem, was 1 Petr. 5, 13 über den Aufenthalt des Petrus und Marcus in Rom und das Verhältniss Dieses zu Jenem andeutet[34]), und die kirchliche Tra-

selben, „wie es der Gemeinde übergeben und von dieser als heilige Schrift aufgenommen wurde“. Ist diese Lösung richtig, so muss die Veröffentlichung des Evangeliums in die nächste Zeit nach Petri Tode fallen. — Das Evangelium Marci selbst giebt keinen sichern Aufschluss über die Zeit seiner Abfassung. Denn das οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν braucht nicht nothwendig mit Weiss, Das Marcusevangelium S. 4 und besonders S. 104 Anm., als eine erläuternde Bemerkung aufgefasst zu werden, die der Evangelist für seine heidnischen Leser macht (nach Art der Bemerkungen in Marc. 7, 2 und 7, 3. 4), sondern kann sehr wohl auch dem Herrn selbst angehören, oder es muss dies vielmehr, da es sich auch bei Lucas (6, 4) findet, dessen Art es nicht ist, erläuternde Bemerkungen zu machen, und aus der eschatologischen Rede in Marc. 13 lässt sich nach keiner Seite hin Etwas für die Abfassungszeit des Evangeliums folgern.

32) Αὖθις δ᾽ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίοις (in dem sechsten Buche der Hypotyposen) περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται, τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον. — τὸ — κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν· τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον, καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόῤῥωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον, μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ. ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον, προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι Eus. hist. eccl. 6, 14. Vgl. hiemit Clementis Adumbrationes (Opp. p. 1007 ed. Pott.): „Marcus, Petri sectator, palam praedicante Petro evangelium Romae coram quibusdam Caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente, penitus ab eis ut possent, quae dicebantur, memoriae commendari, scripsit ex his, quae a Petro dicta sunt, Evangelium, quod secundum Marcum vocitatur“.

33) Eus. hist. eccl. 2, 15, Epiph. Panar. haeres. 51 n. 6, Hieron. De viris illustr. c. 8.

34) Ich trete unbedenklich Denen bei, die Βαβυλῶν in 1 Petr. 5, 13 von Rom verstehen. — Für diese Auffassung spricht, dass an der Stelle auch sonst der bildliche Ausdruck herrscht (ἡ συνεκλεκτή, *die Miterwählte*, von der Gemeinde zu Babylon streift an Personification, und ὁ υἱός μου von Marcus ist mein geistlicher Sohn), und dass der Brief überhaupt vielfach und gleich in der

dition von uralter Zeit an wie aus einem Munde über Beides und speciell über den Märtyrertod des Apostels in der Welthauptstadt

Zuschrift (in den Worten ἐκλεκτοις παρεπιδημοις διασπορας, 1, 1, auf die das ἡ συνεκλεκτη in 5, 13 zurückweist) ein poëtisches Colorit trägt und die Bildersprache redet (s. ausser 1, 1 Stt., wie 1, 4. 13. 2, 2. 4 ff. 11. 21. 25. 3, 21. 5, 2 ff. 8), wie er denn bekanntlich auch von Stellen und Ausdrücken durchzogen ist, die aus dem A. T. und zwar meist aus dessen poëtischen Theilen entlehnt sind. Der Character von 5, 13 und des ganzen Briefs überhaupt legt die symbolische Auffassung von Βαβυλων wenigstens ebenso nahe, wie die eigentliche. Jene Auffassung hat ferner, wie eine Parallele in dem im A. T. vielfach vorbereiteten symbolischen Gebrauch von Βαβυλων in der Apokalypse und bei den Juden, so eine treffliche Unterlage in dem Umstande, dass der Brief überall voraussetzt und andeutet, dass sich die Christen im römischen Weltreich zur Zeit seiner Abfassung in einer gedrückten, an Verfolgung gränzenden und gefährdeten, eigentliche Verfolgung weissagenden Lage befanden (s. Stt., wie 1, 6. 2, 12. 20 ff. 3, 9. 13—17. 4, 2. 4 f. 12—19. 5, 8. 9). Das *B.* von Rom am Schlusse des Briefs harmonirt nicht nur damit, dass in dem Vorangehenden allenthalben angedeutet wird, dass sich die Christen damals in der römischen Welt in einer gedrückten und gefährdeten Lage befanden, sondern ist auch hieraus wie hervorgewachsen. Endlich stimmt die symbolische Auffassung von *B.* mit der uralten und allgemeinen kirchlichen Tradition, dass Petrus in Rom gewirkt und als Märtyrer gestorben, und dass Marcus daselbst mit ihm als sein Gehilfe zusammengewesen, während das kirchliche Alterthum von einer Wirksamkeit des Apostels in Babylon absolut Nichts weiss. Hätte es auch nur das Geringste davon gewusst, so würde es das *B.* in 1 Petr. 5, 13 vom eigentlichen Babylon verstanden haben, und würden wir in ihm eine auf die petrinische Stelle gestützte ziemlich ausgebreitete Tradition von einem Aufenthalt und einer Wirksamkeit Petri in Babylon vorfinden. So aber versteht schon Eusebius nach älteren Vorgängern (Papias und Clemens von Alexandrien?) *B.* von Rom, während von der Auffassung des Namens vom eigentlichen Babylon im Alterthum Nichts verlautet, und lässt die kirchliche Tradition Petrus nicht nach dem partischen Osten, nach dem eigentlichen Babylon gehen (nach Parthien ging nach ihr Thomas, Orig. bei Eus. hist. eccl. 3, 1.), sondern nach dem römischen Westen, nach dem geistlichen Babylon, nach Rom. — Was dem allen gegenüber für die eigentliche Auffassung von Βαβυλων geltend gemacht worden ist: dass man den symbolischen Gebrauch von *B.* wohl in einer Apokalypse, nicht aber in einem neutestamentlichen Briefe erwarten dürfe, dass die Leser dem *B.* in 5, 13 zufolge haben glauben müssen, der Brief komme von Babylon, und das symbolisch gebrauchte *B.* nicht haben verstehen können, und dass der Brief in der Aufzählung der Länder, in der die Leser wohnen, Abfassung desselben im Osten voraussetze, ist von keiner Bedeutung. Gegen den ersten Einwand gilt das oben Gesagte. Dass der Brief nicht von

berichtet[35]), eine treffliche Unterlage hat, und andererseits durch die erklärende Bemerkung *ὅ ἐστι κοδραντης* zu *λεπτα δυο* in Marc. 12, 42, durch den Gebrauch der lateinischen Amts- und Geschäftsnamen *κεντυριων*[36]) und *σπεκουλατωρ* in Marc. 15, 39. 44 f. und 6, 27 und wohl auch durch die Redensart *το ἱκανον ποιειν τινι* in Marc. 15, 15[37])

Babylon, sondern von Rom komme, folgte ja für die Leser daraus, dass er ihnen aus Rom gebracht wurde (durch Silvanus 5, 12). Und auch, warum Petrus Rom Babylon genannt, konnten sie sehr wohl verstehen. Der Brief setzt ja bei ihnen eine nicht geringe Bekanntschaft mit dem A. T. voraus. Dazu wird es unter ihnen nicht an Judenchristen gefehlt haben, wenn sie auch meist Heidenchristen waren. Die Aufzählung in 1, 1 stimmt auch mit Abfassung des Briefs in Babylon nicht recht überein, indem bei ihr Kappadocien hätte vor Pontus und Galatien, und insbesondere Bithynien vor Asien genannt werden sollen.

35) Dass Petrus sich in Rom aufgehalten und dort gewirkt, wird schon von Ignat. Ad Rom. 4 angedeutet (*Οὐχ ὡς Πετρος και Παυλος διατασσομαι ὑμιν*) und von den „im Anfang lebenden, ursprünglichen" Presbytern bei Clemens (s. ob. Anm. 32), sowie auch in der aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts stammenden „Praedicatio Petri" in ihrem Anhang, der „Praedicatio Pauli", ausgesagt („liber, qui inscribitur Pauli praedicatio, in quo libro — invenies, — Petrum et Paulum — postremo in Urbe — invicem sibi esse cognitos", „Anonymi liber de rebaptismate", Gall. Bibl. Patrr. III, 370). Und dasselbe bezeugen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Dionysius von Corinth in seinem Briefe an die Römer (Eus. hist. eccl. 2, 25) und Iren. Adv. haeress. 3, 1, 1, um von den Zeugen aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts und der folgenden Zeit zu schweigen. — Was das Verhältniss des Marcus zu Petrus betrifft, so kennen ihn schon *οἱ ἀνεκαθεν πρεσβυτεροι* bei Clemens (s. ob. Anm. 32), Papias (Eus. hist. eccl. 3, 39) und Justinus Martyr Dial. c. Tryph. c. 106) als den Begleiter des Petrus, der die evangelische Geschichte nach dessen Vorträgen aus der Erinnerung aufgezeichnet und dadurch sein *ἑρμηνευτης* (Papias) geworden (Justin, indem er sein Evangelium a. a. O. geradezu als *τα ἀπομνημονευματα Πετρου* bezeichnet), und gilt dasselbe von Irenaeus (Adv. haeress. 3, 1, 1: *Μαρκος, ὁ μαθητης και ἑρμηνευτης Πετρου κ. τ. λ.*, und 3, 10, 6: „Marcus interpres et sectator Petri"), Tertullian (Adv. Marc. 4, 5: „licet et Marcus quod edidit evangelium Petri affirmatur, cujus interpres Marcus") und den Späteren.

36) Statt des lateinischen *κεντυριων* des Marcus gebrauchen Matthaeus und Lucas, wie schon ob. S. 141 Anm. 224 bemerkt, die griechische Uebersetzung davon *ἑκατονταρχος, — ης*.

37) S. ob. S. 141 Anm. 224. — Aehnliche lateinische „termini technici" und Redensarten, wie die im Marcusevangelium, finden wir auch in dem in Rom verfassten Hirten des Hermas. S. unt. S. 298 Anm. 50.

bestätigt wird[38]). Dem gegenüber kommt der Tradition bei Chrysostomus, dass Marcus sein Evangelium in Aegypten geschrieben[39]), nicht das geringste Gewicht zu, indem sie viel jünger ist als die eben besprochene, die älteren alexandrinischen Kirchenlehrer so wenig Etwas von ihr wissen, dass Clemens vielmehr angiebt, das Evangelium sei nach den Aussagen der „im Anfang lebenden, ursprünglichen" Presbyter in Rom verfasst, es sich auch kaum verkennen lässt, dass sie nur aus der traditionellen Ansicht geflossen ist, dass die alexandrinische Kirche von Marcus gestiftet worden[40]), und endlich die erklärende Bemerkung in Marc. 12, 42 bei ihr nicht zu begreifen steht. — Auch die Annahme, dass das Evangelium Marci ursprünglich lateinisch geschrieben worden, bedarf gegenwärtig kaum der Erwähnung mehr.

In dem der kirchlichen Tradition zufolge von Clemens, dem hervorragendsten und angesehensten Vorsteher der römischen Gemeinde am Ende des apostolischen Jahrhunderts[41]), im Namen die-

38) An und für sich allein beweist die Bemerkung in Marc. 12, 42 und der Gebrauch der angeführten Amts- und Geschäftsnamen allerdings nur Abfassung des Evangeliums im lateinischen Occident. Ist es aber hier verfasst, so liegt es unläugbar schon von vornherein sehr nahe an Rom als den Ort seiner Abfassung zu denken. Gewiss wird seine Abfassung in der Welthauptstadt sodann durch das auf fester historischer Unterlage ruhende uralte Zeugniss von ihr.

39) *Λεγεται — Μαρκος ἐν Αἰγυπτῳ (συνθειναι το Εὐαγγελιον), των μαθητων παρακαλεσαντων αὐτον τουτο ποιησαι.* In Matth. Prooem. Hom. I, n. 3, Opp. T. VII, P. 1 p. 8 ed. Paris alt.

40) Wahrscheinlich ist sie daher in Alexandrien entstanden, und hat Chrysostomus sie von dorther, wiewohl sie auch bei keinem jüngeren Alexandriner vorkommt. — Die Worte των μαθητων παρακαλεσαντων αὐτον τουτο ποιησαι in der St. des Chrysostomus sehen übrigens ganz aus wie eine Uebertragung dessen, was Clemens oder die ältesten Presbyter bei ihm von römischen Zuhörern des Petrus sagen, auf Mitglieder der alexandrinischen Gemeinde.

41) Ob dieser Clemens, wie Origenes (In Johann. 1, 29, T. VI n. 36, Opp. T. IV p. 153 ed. Delar., T. I p. 261 ed. Lomm.), Eusebius (Hist. eccl. 3, 4), Epiphanius (Pan. haeres. 27 n. 6), Hieronymus (De viris illustr. c. 15) u. a. Alte angeben, eine und dieselbe Person ist mit dem Phil. 4, 3 erwähnten nicht ganz unangesehenen Mitarbeiter Pauli in Philippi von gleichem Namen, ist mindestens sehr zweifelhaft, da der Name Clemens sehr häufig war, da wir keinen Grund haben, den philippensischen Clemens noch wo anders zu suchen, als in Philippi, da es nicht wahrscheinlich ist, dass derselbe noch am Ende des apostolischen Jahrhunderts in

ser Gemeinde[42]) geschriebenen Briefe an die Gemeinde zu Corinth[43]) haben wir zunächst ein Zeugniss dafür, dass es in dem

Rom in hoch angesehener Stellung gelebt haben sollte, da Irenaeus an einer Stelle, wo er das grösste Interesse haben musste, sich auf Phil. 4, 3 als auf einen Beweis für das enge Verhältniss des römischen Clemens zu den Aposteln zu berufen, Adv. haeress. 3, 3, 3 (s. weit. unt. Anm. 43), dies nicht thut, und da wir endlich keine Gewähr dafür haben, dass die Angabe des Origenes und der übrigen Alten auf historischer Tradition und nicht auf Combination beruht. Mit dem Consul Flavius Clemens, dem Vetter Domitians (s. ob. S. 283 Anm.), hat der römische Gemeindevorsteher Clemens Nichts zu thun.

42) S. den Gruss und die Eingangsworte des Briefs, den Anfang von c. 7 und das Schlusscapitel, c. 59, und vgl. Iren. Adv. haeress. 3, 3, 3 und Clemens von Alexandrien Stromm. Lib. V c. 12 § 81, Opp. T. III p. 57 ed. Klotz.

43) Den Namen des Clemens trägt der Brief schon in dem während des Episcopats des römischen Bischofs Soter in der ersten Hälfte der achtziger Jahre des zweiten Jahrhunderts geschriebenen Briefe des Dionysius von Corinth an die römische Gemeinde (*Ἐν αὐτῃ δε ταυτῃ και Κλημεντος προς Κορινθιους μεμνηται ἐπιστολης, δηλων ἀνεκαθεν ἐξ ἀρχαιου ἐθους ἐπι ἐκκλησιας την ἀναγνωσιν αὐτης ποιεισθαι. Λεγει γουν· την σημερον οὐν κυριακην ἁγιαν ἡμεραν διηγαγομεν, ἐν ᾑ ἀνεγνωκαμεν ὑμων την ἐπιστολην, ἡν ἑξομεν ἀει ποτε ἀναγινωσκοντες νουθετεισθαι, ὡς και την προτεραν ἡμιν δια Κλημεντος γραφεισαν* Eus. hist. eccl. 4, 23) und sodann bei Clemens von Alexandrien, der ihn wiederholt unter demselben citirt (Stromm. Lib. I c. 7 § 38, Lib. IV c. 17 § 107 und Lib. VI c. 8 § 65, Opp. T. II p. 29 und 335 und T. III p. 137 ed. Klotz). — Aber auch Irenaeus ist als Zeuge dafür anzusehen, dass Clemens denselben geschrieben. Er bezeichnet ihn nämlich Adv. haeress. 3, 3, 3 zwar nur, wie Clemens von Alexandrien an d. in Anm. 42 angef. O., als einen Brief der römischen Gemeinde (*ἐπεστειλεν ἡ ἐν Ῥωμῃ ἐκκλησιᾳ ἱκανωτατην γραφην τοις Κορινθιοις*); wenn er aber daselbst zuerst hervorhebt, dass Clemens, der dritte Bischof der römischen Gemeinde, die Apostel gesehen und mit ihnen zusammengetroffen, und dass er die Predigt der Apostel und die Ueberlieferung als eine noch in die Ohren klingende, in frischem Andenken stehende vor Augen gehabt, wenn auch nicht allein, indem zur Zeit seines Episcopats noch viele Apostelschüler gelebt (*Κλημης, ὁ και ἑωρακως τους μακαριους Ἀποστολους και συμβεβληκως αὐτοις, και ἐτι ἐναυλον το κηρυγμα των Ἀποστολων και την παραδοσιν προ ὀφθαλμων ἐχων, οὐ μονος· ἐτι γαρ πολλοι ὑπελειποντο τοτε ἀπο των Ἀποστολων δεδιδαγμενοι*), und hierauf äussert, dass der in Rede stehende Brief unter ihm geschrieben worden (*Ἐπι τουτου οὐν του Κλημεντος — ἐπεστειλεν κ. τ. λ.*), so giebt er deutlich genug zu verstehen, dass ihm bekannt gewesen, dass er (Clemens) ihn im Namen

angegebenen Zeitpunkte [44]) unter den Vorstehern der römischen Gemeinde einen Mann gab, der, wie überhaupt ein hohes Maass von all-

der Gemeinde verfasst habe. War er nämlich unter dem Episcopate des Apostelschülers Clemens geschrieben, wer anders sollte da sein Verfasser gewesen sein als er, der Bischof und Apostelschüler, selbst. Dass Irenaeus Dies nicht ausdrücklich sagt, sondern nur die römische Gemeinde als Verfasser nennt, hat seinen Grund darin, dass er ihm das grösstmögliche Ansehen als Zeugniss wider den Gnosticismus beilegen will. — Und was von Irenaeus, das gilt auch von Hegesippus, wie aus Eus. hist. eccl. 3, 16 und 4, 22 (*τινα περι της Κλημεντος προς τους Κορινθιους ἐπιστολης αὐτῳ* — von Hegesippus — *εἰρημενα*), combinirt mit der ob. angf. Aeusserung des Dionysius von Corinth und der Bekanntschaft des Hegesippus sowohl mit der corinthischen als auch mit der römischen Gemeinde, erhellt.

44) Dass der Brief des Clemens erst in den neunziger Jahren des ersten Jahrhunderts und nicht schon in der zweiten Hälfte des siebenten Decenniums des ersten Jahrhunderts verfasst ist, folgt daraus, dass Clemens in c. 47 den ersten Brief Pauli an die Corinthier, dessen Abfassungszeit in das Jahr 57 oder 58 fällt, als einen *ἐν ἀρχῃ του εὐαγγελιου* geschriebenen und die corinthische Gemeinde selbst als *βεβαιοτατη και ἀρχαια* bezeichnet und in c. 44 nicht nur von einer Zwischenzeit zwischen dem Tode der Apostel und der Abfassungszeit des Briefes weiss, in der in den Gemeinden und speciell in der in Corinth von angesehenen, namhaften Männern Presbyter eingesetzt wurden (*Τους οὐν κατασταθεντας ὑπ᾽ ἐκεινων* — den Aposteln — *ἠ μεταξυ ὑφ᾽ ἑτερων ἐλλογιμων ἀνδρων*), und von (durch Paulus und diese Männer eingesetzten) verstorbenen corinthischen Presbytern redet (*Μακαριοι οἱ προοδοιπορησαντες πρεσβυτεροι, οἱτινες ἐγκαρπον και τελειαν ἐσχον την ἀναλυσιν*), sondern auch die von den aufrührischen Corinthiern abgesetzten Presbyter *μεμαρτυρημενους — πολλοις χρονοις ὑπο παντων* nennt. Dass Clemens in c. 5 die Apostel Petrus und Paulus als *τους ἐγγιστα γενομενους ἀθλητας* und *της γενεας ἡμων τα γενναια ὑποδειγματα* bezeichnet, beweisst nicht, dass sein Brief ganz kurz nach dem Tode der beiden Apostel geschrieben ist, da ihr Beispiel dort im Gegensatz steht zu den in c. 4 angeführten Beispielen aus der Urzeit, der Patriarchenzeit und der Zeit des alten Bundes. Im Vergleich mit diesen, die Clemens *τα ἀρχαια ὑποδειγματα* nennt, gehörte es auch noch in dem letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts der nächstvergangenen Zeit und der damaligen *γενεα* an. Und ebenso wenig beweisen die Worte: *Οὐ πανταχου προσφερονται θυσιαι* —, *ἀλλ᾽ ἠ ἐν Ἱερουσαλημ μονῃ· κἀκει δε ουκ ἐν παντι τοπῳ προσφερεται, ἀλλ᾽ ἐμπροσθεν του ναου προς το θυσιαστηριον* in c. 41, dass, als der Brief geschrieben wurde, der Tempelcultus zu Jerusalem noch bestand, und dass er also vor 70 abgefasst ist; denn Clemens redet in denselben dem Context zufolge offenbar nur von dem Gesetze in der Schrift, dass

gemeiner und kirchlicher Bildung besass, so insbesondere der griechischen Sprache vollkommen kundig und mächtig war, weshalb sich auch die Gemeinde, als sie sich veranlasst sah und gedrungen fühlte an die corinthische Gemeinde zu schreiben, und in ihrer Correspondenz mit griechischen und orientalischen Gemeinden überhaupt [45]) seiner Hand bediente. — Die Sache genauer betrachtet, scheint aber aus dem Briefe des Clemens noch viel mehr zu erhellen, nämlich dass das Griechische am Ende des ersten Jahrhunderts in der römischen Gemeinde fast allgemein oder doch von den Meisten verstanden worden ist. Da nämlich, wie schon gesagt, der Brief im Namen der ganzen Gemeinde geschrieben ist, so muss zuvörderst ihr gesammtes Presbyterium genaue Kenntniss von ihm genommen haben, sodann aber auch, wenn nicht ihre ganze Laienschaft, so doch der grösste Theil oder zum Wenigsten ein grosser Theil derselben mit ihm bekannt gemacht worden sein. Und zwar muss Beides um so mehr der Fall gewesen sein, als die Angelegenheit, in der er geschrieben wurde, von nicht geringer kirchlicher Bedeutung war, und als er selbst um seines gewichtigen und allgemein erbaulichen Inhalts willen in hohem Grade verdiente von allen Denen gekannt und beherzigt zu werden, in deren Namen es ausging. Wir werden uns daher zu denken haben, dass er vor seinem Abgang in einer gottesdienstlichen Versammlung oder in einer besonderen Gemeinde-

alle Opfer in Jerusalem und im Vorhof beim Altar dargebracht worden sollen, als von einem nach dem ihm zu Grunde liegenden allgemeinen Princip der kirchlichen Ordnung fortwährend bestehenden, für das christliche Gemeindeleben geltenden. Dafür, dass der Brief in dem letzten Decennium des ersten Jahrhunderts verfasst ist, sprechen die Worte [*Δια τας*] *αἰφνιδιους και ἐπαλληλους* [*γενομ*] *ενας ἡμιν συμφορας και περιπτωσεις κ. τ. λ.* in c. 1, indem dieselben auf die Verfolgung der römischen Christen unter Domitian in aller Weise passen.

45) S. Past. Herm. Vis. II c. 4: *γραψεις οὐν δυο βιβλαριδια και πεμψεις ἐν Κλημεντι —. Πεμψει οὐν Κλημης εἰς τας ἐξω πολεις· ἐκεινῳ γαρ ἐπιτετραπται.* Nach dieser Stelle hatte Clemens innerhalb des römischen Presbyteriums überhaupt die Aufgabe die Verbindung der römischen Gemeinde mit den auswärtigen zu vermitteln, eine Aufgabe, die ohne Führung der Correspondenz mit ihnen nicht zu denken ist, ja deren wesentlichster Bestandtheil in der Führung derselben bestanden haben muss, wie denn auch die Uebersendung der Schrift des Hermas selbst durch ihn nicht ohne ein Begleitungsschreiben gedacht werden kann. S. im Uebrigen weit. unt. S. 299 f.

versammlung vorgelesen wurde. — Und auch die Annahme liegt sehr nahe, dass er in Rom von Anfang an in Abschriften cursirte und zur Erbauung gelesen ward, ja, dass man ihn daselbst in gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen vorlas. Hielt ihn doch die Gemeinde, an die er gerichtet war, so hoch, dass sie ihn noch ungefähr achtzig Jahre, nachdem sie ihn erhalten hatte, in ihren gottesdienstlichen Versammlungen zur Erbauung vorlesen lies[46]), war er dem ziemlich starken Gebrauche zufolge, den Polykarp in seinem Briefe von ihm macht[47]), schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts auch anderswo als in Corinth bekannt und hochgeschätzt, konnte man ihn nach dem Zeugniss des Irenäus um 180, wenn man wollte, leicht haben[48]), und wurde er nach dem Zeugniss des Eusebius schon in alter Zeit in den meisten Kirchen öffentlich vorgelesen[49]). Das Angeführte setzt aber nun, so scheint es, voraus, dass das Griechische am Ende des ersten Jahrhunderts und darüber hinaus in der römischen Gemeinde so gut wie allgemein verstanden worden ist.

Noch klarer scheint dies jedoch aus dem Hirten des Hermas zu erhellen, einer Schrift, die ebenfalls aus dem Schoosse der römischen Gemeinde hervorgegangen ist und dem Schlusse des ersten Jahrhunderts angehört[50]). Denn diese Schrift zeigt uns nicht nur, wie in der ge-

46) S. die ob. Anm. 43 angef. St. des Dionysius von Corinth.

47) S. Hefele, Patrr. Apost. Opp. ed. II. Prolegg. p. XXIV s.

48) „Hunc Patrem Domini nostri Jesu Christi ab ecclesiis annuntiari, ex ipsa scriptura (dem Briefe der römischen Gemeinde oder des Clemens), qui velint, discere possunt“, Adv. haeress. 3, 3, 3.

49) *Ταυτην δε και ἐν πλειϛταις ἐκκλησιαις ἐπι του κοινου δεδημοσιευμενην παλαι τε και καθ᾽ ἡμας αὐτους ἐγνωμεν*, Hist. eccl. 3, 16.

50) Dass der Verfasser des Hirten ein Mitglied der römischen Gemeinde gewesen ist, ergiebt sich schon aus dem Anfang seines Buchs (*Ὁ τρεψας με πεπρακεν Ῥοδῃ τινι εἰς Ῥωμην· μετα πολλα ἐτη ταυτην ἀνεγνωρισαμην και ἠρξαμην αὐτην ἀγαπαν ὡς ἀδελφην. μετα χρονον τινα λουομενην εἰς τον ποταμον τον Τιβεριν εἰδον*). Ferner erhellt es daraus, dass theils die Umgegend von Rom, theils die Stadt selbst das Terrain ist, wo er alle seine Offenbarungen erhielt (s. Vis. IV, c. 1: *ὑπηγον εἰς ἀγρον τῃ ὁδῳ τῃ καμπανῃ· ἀπο της ὁδου της δημοσιας εἰς τον ἀγρον ἐστιν ὡς σταδια δεκα;* Vis. I c. 1: *μετα χρονον τινα πορευομενου μου εἰς κωμας κ. τ. λ.* und Vis. II c. 1: *Πορευομενου μου εἰς κωμας κατα τον καιρον, ὁν και περυσι κ. τ. λ.* vgln. mit dem Anfang des Buchs; Vis. III c. 1: *ἐλθε εἰς τον ἀγρον*

nannten Gemeinde zu der angegebenen Zeit selbst ein zwar mit der prophetischen Gabe ausgerüsteter, aber im Uebrigen einfacher und wenig

κ. τ. λ. vgln. mit den aus Vis. IV c. 1 angef. Worten; Sim. I c. 1: ἡ — πολις ὑμων μακραν ἐστι ἀπο της πολεως ταυτης —. ἐρει — ὁ κυριος της πολεως ταυτης, ὁτι τοις νομοις μου οὐ χρασαι κ. τ. λ., in welchen Worten zwar eigentlich von der Welt als Stadt gedacht die Rede ist, aber mit specieller Beziehung auf die Weltstadt, Rom, in der Hermas wohnt. Endlich folgt, dass Hermas zur römischen Gemeinde gehört hat, auch daraus, dass er nach Vis. II c. 4 ein Exemplar desselben an Clemens schicken soll, damit dieser Abschriften davon an die auswärtigen Städte sende (s. S. 299 Text und ob. S. 296 Anm. 45), indem Clemens der römische Presbyter Clemens, der Verfasser des nach ihm benannten Briefes ist. — Mit der Abfassung des Hirten von Seiten eines römischen Christen harmoniren auch die lateinischen Bezeichnungen von Gegenständen aus dem täglichen Leben συμψελλιον, „*subsellium*" Vis. III c. 1. 2. 10. 13. Mand. XI c. 1 und κερβικαριον, „*cervical*" Vis. III c. 1 (vgl. auch λεντιον, „*linteum*" ebds.), der lateinisch-kirchliche „terminus sollemnis" στατιων, „*statio*" Sim. V c. 1 (vgl. unt. S. 301 f.), lateinische Redensarten, wie ἐαν σοι φανῃ, „*si tibi videtur*" Vis. II c. 3, τῃ ἰδιᾳ νοσῳ το ἱκανον ποιει, „*morbo suo satisfacit*" Sim. VI c. 4 (vgl. ob. S. 292), das unendlich häufige φησι, φημι, „*inquit, inquam*", auf das schon Tischendorf, Patrr. apost. ed. Dressel p. LIII aufmerksam gemacht hat, und wohl auch Redensarten und Ausdrücke, wie οὐδεν ἐξωθεν της ἀληθειας ἐστιν, „*nihil extra veritatem est*" Vis. III c. 4 (vgl. den Gebrauch von „extra" in „extra contentionem, quaestionem, consuetudinem, ordinem, modum, jocum" etc., ὁλως οὐδεν und οὐδεν ὁλως, „*omnino nihil*" und „*nihil omnino*" Mand. IV c. 2 X. Sim. VI c. 3, und εἰς ματην in der Bedeutung von „*incassum*", „*in vanum*", ohne Frucht, vergebens Sim. VI c. 2. Zahn, Der Hirt des Hermas S. 487 Anm. 2, bemerkt: „Latinisirend erscheint mir auch das häufige ἑτοιμαζειν (comparare) im Sinne von erwerben (Sim. I, p. 78, 7. 8. 17; 79, 5 [der Ausg. von Hilgenf.], befremdlich wenigstens das παραταξεις πολυτελεις (Sim. I, p. 78, 7; 79, 18), welches nicht nach Sim. IX, 6, p. 118, 11 (παραταξις Heeresordnung, Gefolge), sondern apparatus magnifici heisst. Der Hirt des Hermas bildet in Bezug auf seine Latinismen ein interessantes Seitenstück zu dem ebenfalls in Rom abgefassten Marcusevangelium (s. ob. S. 292 und Anm. 37). — Noch wollen wir bemerken, dass auch im kirchlichen Alterthum der Verfasser des Hirten stets in der römischen Gemeinde gesucht worden ist, und zwar auch von Solchen, die ihn nicht für den in Rom. 16, 14 erwähnten Hermas hielten. — Die Abfassungszeit des Hirten ist bekanntlich sehr streitig. Ich folge, indem ich das Buch an das Ende des ersten Jahrhunderts setze, Zahn, dessen Beweisführung mir vollkommen gelungen scheint. Vgl. auch Thiersch, Die Kirche im apostolischen Zeitalter S. 351 f.

gebildeter judenchristlicher Laie [51]) Griechisch sprechen und schreiben konnte, sondern auch, dass in derselben, wie es scheint, damals die griechische Sprache so gut wie von Allen, von den an ihrer Spitze stehenden Presbytern an bis hinab zu ihren geringsten Mitgliedern, verstanden wurde. Nichts Geringeres als Dies scheint nämlich durch den Umstand vorausgesetzt zu werden, dass den Schlussworten von Vis. II c. 4 zufolge das griechisch geschriebene Buch des Hermas nach seiner Vollendung von ihm selbst den Presbytern und von Grapte, ohne Zweifel einer Diaconissinn und vielleicht der ältesten Diaconissinn in der Gemeinde, den Wittwen und Waisen vorgelesen worden soll. *Ὁταν οὐν ἀποτελεσω τα ῥηματα παντα,* heisst es an der angef. St., *δια σου γνωρισθησεται τοις ἐκλεκτοις πασι. γραψεις οὐν δυο βιβλαριδια και πεμψεις ἑν Κλημεντι και ἑν Γραπτῃ. πεμψει οὐν Κλημης εἰς τας ἐξω πολεις· ἐκεινῳ γαρ ἐπιτετραπται· Γραπτη δε νουθετησει* [52]) *τας χηρας και τους ὀρφανους. συ δε ἀναγνωσεις εἰς ταυτην την πολιν μετα των πρεσβυτερων των προϊσταμενων της ἐκκλησιας.* In diesen Worten ist zwar nur von Vorlesung des Buchs vor den Presbytern und den Wittwen und Waisen die Rede; es versteht sich aber von selbst, dass nach Hermas's Meinung auch die zwischen Beiden mitten inne stehenden Glieder der Gemeinde mit ihm bekannt gemacht werden sollen, durch Vorlesung desselben in einer von den Presbytern zu berufenden Gemeindeversammlung. Warum sollten auch diese, die den grössten Theil der Gemeinde und den Theil ausmachten, zu dem Hermas selbst gehörte, von der Bekanntschaft mit ihm ausgeschlossen sein? Und Hermas will ja, dass es *τοις ἐκλεκτοις πασι,* d. h. allen Gliedern der christlichen Kirche, bekannt werden soll. Offenbar sind die Wittwen und Waisen, denen es von Grapte vorgelesen werden soll, als Solche zu denken, die nicht im Stande sind der öffentlichen Vor-

[51]) Ein Laie war Hermas, weil er sich stets vom römischen Presbyterium unterscheidet (s. insbes. die Schlussworte von Vis. II c. 4), und als Judenchristen geben ihn sowohl die Ideen als auch die Sprache seines Buches zu erkennen.

[52]) Nämlich dadurch, dass sie ihnen das Buch, das voller Ermahnungen (*νουθεσιαι, νουθετησεις*) ist oder einen ermahnenden Character hat, vorlas.

lesung desselben beizuwohnen [53]), und ist der Gedanke des Hermas der, dass selbst sie, dass alle Glieder der Gemeinde ohne Ausnahme mit ihm bekannt gemacht werden sollen.

Indessen kann es doch die Frage sein, ob wir berechtigt sind, aus dem, was wir über den Brief des Clemens und den Hirten des Hermas bemerkt haben, den starken Schluss zu ziehen, der sich auf den ersten Anblick daraus zu ergeben scheint.

Es lässt sich nämlich denken, dass der, welcher jenen Brief in einer gottesdienstlichen Versammlung oder in einer besonderen Gemeindeversammlung vorlas (wohl Clemens selbst), ihn für diejenigen Mitglieder der Gemeinde, die kein Griechisch oder doch das Griechische nicht hinlänglich verstanden, stehenden Fusses zugleich ins Lateinische übersetzte, oder dass der Brief vor seiner öffentlichen Vorlesung ins Lateinische übersetzt und dann den Griechisch redenden und Griechisch verstehenden Mitgliedern der Gemeinde im griechischen Original und den nur Lateinisch oder das Griechische nur unvollkommen verstehenden in der lateinischen Uebersetzung vorgelesen wurde. Und Dasselbe lässt sich auch in Bezug auf den Pastor des Hermas denken. Man kann annehmen, Hermas habe gemeint, dass sein Buch von dem Presbyter, der es in einer Gemeindeversammlung, und von Grapte, die es den Wittwen und Waisen vorlesen sollte, stehenden Fusses zugleich für ihre nur Lateinisch oder das Griechische nur unvollkommen verstehenden Zuhörern und Zuhörerinnen ins Lateinische übersetzt werden solle, oder er habe gemeint, es solle in diese Sprache übertragen und dann von den Genannten den beiden Theilen der Gemeinde in beiden Sprachen vorgelesen worden, und Jenes oder Dieses sei dann auch wirklich geschehen. Dass Hermas durch Nichts andeutet, dass er das Eine oder das Andere gemeint, wird man nicht dagegen einwerfen dürfen, dass dies der Fall gewesen [54]). Ebenso wenig wird man sich aber dafür, dass von seinem

[53]) Richtig bemerkt Hefele zu τας χηρας και τους ὀρφανους: „Propter imbecillitatem ecclesiam intrare et ibi lectionem libri audire non valentes".

[54]) Man kann nämlich nicht verlangen und erwarten, dass Hermas in Bezug auf die Bekanntmachung der Gemeinde mit seinem Buche so ins Detail gegangen sein sollte, dass er von dem Einen oder dem Anderen sollte gesprochen haben. Lässt er uns doch auch über mehreres Andere im Ungewissen: ob Clemens das ihm übersendete Exemplar selbst oder Abschriften davon an die auswärtigen Gemeinden schicken

Buche alsbald eine lateinische Uebersetzung angefertigt worden, und dass die Glieder der römischen Gemeinde, die des Griechischen unkundig waren oder doch nur eine geringe Kenntniss desselben besassen, es in dieser Uebersetzung mitgetheilt erhalten, darauf berufen dürfen, dass zu Tertullians Zeiten schon lange eine lateinische Uebersetzung desselben existirte[55]). Eher liese sich dafür, dass Beides geschehen, geltend machen, dass Clemens, vorausgesetzt, dass er der Aufforderung des Hermas nachgekommen ist, dessen Schrift an rein lateinische Gemeinden, wie die afrikanischen, in lateinischer Uebersetzung geschickt haben muss. Muss er nämlich dies gethan haben, so muss sie ja natürlich sogleich ins Lateinische übersetzt worden sein; geschah aber einmal dies, so lag es unläugbar sehr nahe, sie auch solchen Gliedern der römischen Gemeinde selbst, die kein Griechisch oder doch das Griechische nur in geringem Maasse verstanden, in der lateinischen Uebersetzung mitzutheilen.

Dass die lateinische Sprache in der römischen Kirche des apostolischen Jahrhunderts doch keine allzu untergeordnete Stellung gehabt haben kann und von nicht ganz geringer Bedeutung gewesen sein muss, lässt sich daraus schliessen, dass nach der Stelle: Ὁτι, φημι, κυριε, στατιωνα ἐχω· Τι, φησι, ἐστι στατιων; Νηστευω, φημι, κυριε in Herm. Past. Sim. V c. 1 das Fasten am vierten und sechsten Wochentag in ihr mit dem lateinischen Worte „statio", στατιων (eig. das

sollte; ob er es in dem letzteren Falle, der allerdings ungleich mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, als der erstere, an rein lateinische Gemeinden, wie die afrikanischen, im griechischen Original oder, was wahrscheinlicher ist, in einer vorher gefertigten lateinischen Uebersetzung senden sollte; endlich aus welchem von den beiden Exemplaren er (Hermas) selbst das Buch dem Presbyterium vorlesen sollte, oder ob er Dies etwa aus keinem von beiden, sondern aus einem dritten thun sollte.

55) Dass dies der Fall war, erhellt insbesondere aus der Stelle: „Item quod assignata oratione assidendi mos est quibusdam, non perspicio rationem; nisi si Hermas ille, cujus scriptura fere Pastor inscribitur, transacta oratione non super lectum assedisset, verum aliud quid fecisset, id quoque ad observationem vindicaremus. Utique non; simpliciter enim et nunc positum est: „*cum adorassem et assedissem super lectum*" etc., „De orat." (verfasst im letzten Decennium des zweiten Jahrhunderts) c. 12 (Murat. 16). Vgl. auch noch „De pudic." c. 10 und c. 20.

Stehen auf der Wacht) bezeichnet wurde. Dieses eine Wort zeigt uns, dass das Lateinische am Ende des ersten Jahrhundert sogar davon, römische Kirchensprache zu sein, keineswegs ganz ausschlossen war[56].

Auch die Latinismen des Marcusevangeliums und insbesondere des Hirten zeugen zum Theil davon, dass selbst griechischredende und griechisch schreibende Christen in Rom und Glieder der römischen Gemeinde im Zeitalter der Apostel das von ihnen ringsum gehörte Lateinische zum Wenigsten einigermaassen verstanden und gesprochen haben müssen.

Auf ein lateinisches Element der römischen Gemeinde des ersten Jahrhunderts und der ersten Decennien des zweiten, und zwar auf ein bedeutendes, führen schliesslich auch die christlichen Grabschriften in lateinischer Sprache aus dieser Zeit[57]. Doch herrscht auf dem Gebiete der ältesten christlichen Epigraphik theils in Bezug auf die Christlichkeit theils hinsichtlich des Alters einzelner Inschriften zur Zeit noch die zu wünschende Sicherheit[58].

Ueberblicken und erwägen wir Alles, was wir in dem Vorangehenden dargelegt haben, so werden wir nicht irren, wenn wir annehmen, dass die römischen Christen sich im apostolischen Jahrhundert beim Gottesdienst, sowie auch im katechetischen Unterricht und bei der Taufe anfangs, z. B. in der von Paulus in Rom. 16, 5 erwähnten *ἐκκλησία* im Hause des Aquila und der Priscilla und in den beiden *ἐκκλησίαι*, auf die der Apostel in Rom. 16, 14 und 15 hinzudeuten scheint, ausschliesslich oder doch so gut wie ausschliesslich und späterhin wenigstens überwiegend der griechischen Sprache bedient haben.

[56]) Vgl. die Bemerkung von Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, B. I S. 100: „Zuerst bei Hermas kommt das Wort *statio*, oder *dies stationum* vor. Das Wort ist doch gewiss lateinisch. Es kann nicht griechisch übersetzt werden; und der griechische Hermas sagt einfach: *στατίων*. Dies ist denn doch ein Zeichen, dass das lateinische Element in der römischen Kirche sich geltend machte."

[57]) S. de Rossi, Inscriptt. christ. urbis Romae Vol. I p. 1—7 und Rom. sott. T. I p. 184 ss., und Kraus, Rom. sott. p. 68 ss., 472 und 478.

[58]) So bemerkt z. B. Kraus, a. a. O. S. 69 Anm. 1: „Zwar führt de Rossi als älteste christliche Inschrift eine aus dem dritten Consulatsjahre des Vespasianus 71 an (De Rossi Inscriptt. christ. urb. Rom. T. I p. 1—3); jedoch ist ganz unbekannt, aus welchem Cömeterium sie stammt, und der christliche Character derselben ist darum nicht über jeden Zweifel erhaben.

II.

Von der Existenz eines sehr bedeutenden griechischen Elements in der römischen Gemeinde im zweiten und auch noch im dritten Jahrhundert legen zunächst die Inschriften in den Katakomben Zeugniss ab. Vergleicht man nämlich die lateinischen und die griechischen Inschriften in de Rossis „Roma sotterranea" in Bezug af ihr Zahlenverhältniss mit einander, so findet man, dass die ersteren etwas unter zwei Drittel, die letzteren etwas über ein Drittel betragen. Und doch gehören sicher viele von den Inschriften bei de Rossi erst dem vierten Jahrhundert an, in welchem im christlichen Rom das Lateinische das entschiedenste Uebergewicht über das Griechische besass. Rechnet man nun, wie man natürlich muss, von der Gesammtzahl der Inschriften die des eben genannten Jahrhunderts ab, so gestaltet sich das Zahlenverhältniss der lateinischen und griechischen Inschriften aus dem zweiten und dritten Jahrhundert noch günstiger für die Stärke des griechischen Elements unter den römischen Christen in diesem Zeitraum. De Rossi selbst bemerkt T. II p. 250 von den auf Tav. XXXIX - XLIV von ihm vereinigten, im Ganzen und Grossen der Zeit zwischen Marcus Aurelius und Alexander Severus angehörigen 160 Inschriften aus der unter jenem Kaiser und seinem Sohn Commodus entstandenen und auf Befehl des Zephyrinus (198 oder 199—217) durch Callist erweiterten Area prima del Cemeterio di Callisto: „— le inscrizioni greche gareggiano a parità in circa di numero colle latine. Già più volte ho notato, che questo è indizio in genere di antichità". Und dies wird in den letzten Jahrzehnten des zweiten und in den ersten des dritten Jahrhunderts im Allgemeinen wohl das numerische Verhältniss des lateinischen und des griechischen Elements in der römischen Gemeinde zu einander gewesen sein, während in dem vor diesem Zeitraum liegenden Theile des zweiten Jahrhunderts das griechische und dem auf ihn folgenden des dritten das lateinische Element in derselben an Zahl mehr oder weniger überwogen haben dürfte [59]).

[59]) Bei der Bestimmung des numerischen Verhältnisses der beiden Elemente der altrömischen Gemeinde zu einander aus der Sprache der Inschriften in den Katakomben muss man Zweierlei festhalten. Zuvörderst dies, dass nicht alle griechischen In-

Ueberblicken wir ferner die Reihe der römischen Bischöfe (genauer: der hervorragenden römischen Presbyter, Presbyter-Bischöfe und Bischöfe) in den drei ersten Jahrhunderten, so nehmen wir wahr, dass alle Bischöfe des ersten Jahrhunderts und der Zeit zwischen 100 und etwa 190 mit ganz wenigen Ausnahmen griechische Namen tragen, während von ungefähr 190 an bis zum Schlusse des dritten Jahrhunderts griechische und lateinische Namen auf dem römischen Bischofsstuhl mit einander abwechseln und die letzteren die ersteren an Zahl Etwas überwiegen.

Griechische Namen tragen nämlich im ersten Jahrhundert und in den neun ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts 10 Bischöfe: *Λινος*, *Ἀνεγκλητος* oder *Ἀνακλητος* oder *Κλητος*, *Εὐαρεστος* oder *Εὐαριστος* oder *Ἀριστος*, *Ἀλεξανδρος*, *Ξυστος*, *Τελεσφορος*, *Ὑγινος*, *Ἀνικητος*, *Σωτηρ* und *Ἐλευθερος*, lateinische nur zwei:

schriften gerade griechischen Mitgliedern der genannten Gemeinde angehört zu haben brauchen. Wie sich denn von der einen und der anderen dieser Inschriften nachweisen lässt, dass sie einem lateinischen Mitgliede angehört hat. So lauten die Grabschriften des ob. S. 281 Anm. erwähnten Pomponius Graecinus und des einen von den beiden ebds. erwähnten Pomponius Bassus: *Πομπωνιος Γρηκεινος* und *Πομπωνιος Βασσος*, ungeachtet beide Männer ohne Zweifel aus einem altrömischen Geschlechte waren. Die Herrschaft der griechischen Sprache in der ältesten römischen Gemeinde überhaupt und in ihren Grabschriften insbesondere erstreckt sich über das griechische und hellenistische Element derselben hinaus und zwar nicht unbedeutend. (Bisweilen bedienten sich römische Lateiner in den Inschriften ihrer Angehörigen doch nur der griechischen Buchstaben statt der lateinischen. S. z. B. die Inschrift *Ρουφιλλα ιεν πακε*, Rufilla in pace, Tav. XLI n. 6, das *ιν πακε*, in pace, Tav. XLIV n. 13 und n. 11 in de Rossis Inscriptt. christ. urb. Rom. Vol. I p. 18, und vgl. Kraus, a. a. O. S. 395 f). Sodann darf man aber auch umgekehrt daraus, dass viele von den Personen, deren Grabschriften in griechischer Sprache abgefasst sind, lateinische Namen tragen, nicht ohne Weiteres den Schluss ziehen, dass alle diese Personen dem lateinischen Element angehört haben. Es trugen in den ersten Jahrhunderten sehr viele Personen griechischer oder hellenistischer Herkunft aus verschiedenen Gründen, z. B. weil sie Freigelassene römischer Familien waren, lateinische Namen, zumal in Rom.

Noch will ich bemerken, dass von den 23 aus den drei ersten Jahrhunderten stammenden datirten Inschriften in de Rossis Inscriptt. christ. urb. Rom. nur 3: n. 8 (aus dem Jahre 238), n. 13 (aus dem Jahre 277) und n. 23 (aus dem Jahre 298) in griechischer Sprache abgefasst sind.

Clemens (am Ende des ersten Jahrhunderts) und Pius (um die Mitte des zweiten Jahrhunderts). — Was dagegen den Zeitraum zwischen ungefähr 190 und 300 anbetrifft, so trägt der erste Bischof in demselben: Victor, einen lateinischen Namen, und führen die beiden zunächst folgenden: Ζεφυρινος und Καλλιστος, griechische, und die beiden Nachfolger des Καλλιστος, Urbanus und Pontianus, wiederum lateinische. Auf einen griechischen Bischofsnamen: Ἀντερως, folgen hierauf nicht weniger als drei lateinische: Fabianus, Cornelius und Lucius, auf diese aber dann wiederum ebenso viele griechische: Στεφανος, Ξυστος (II) und Διονυσιος. Nach dem zuletzt angeführten Namen erscheint sodann ein lateinischer: Felix, und nach diesem wiederum ein griechischer: Εὐτυχιανος, worauf die Reihe der Bischofsnamen des dritten Jahrhunderts mit zwei lateinischen: Gaius und Marcellinus, abschliesst. 7 Bischöfe mit griechischen und 9 mit lateinischen Namen stehen also zwischen ungefähr 190 und 300 oder in der zweiten Hälfte des etwa 240-jährigen Zeitraums zwischen Linus und Marcellinus einander gegenüber.

Aus der Gräcität der Namen der meisten römischen Bischöfe des ersten und der neun ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts lässt sich nun der Schluss ziehen, dass die Träger dieser Namen, wenn nicht alle[60]), so doch zum Wenigsten ihrer ganz überwiegenden Mehrzahl nach griechischer oder hellenistischer Herkunft gewesen sind, ein Schluss, mit dem auch die Angaben des „liber Pontificalis“ über die Nationalität und Abstammung derselben im Ganzen übereinstimmen[61]). Das Factum, dass die meisten römischen Bischöfe in dem

[60]) Wie es nämlich in den ersten Jahrhunderten Griechen oder Hellenisten mit lateinischen Namen gab (s. das in der vorangehenden Anm. Bemerkte), so auch umgekehrt Lateiner mit griechischen Namen. — Daraus, dass so manche Griechen oder Hellenisten lateinische Namen trugen, folgt übrigens, dass möglicherweise auch Clemens und Pius griechischer oder hellenistischer Herkunft gewesen sind. Doch s. in Beziehung auf den Letzteren die folgende Anm.

[61]) Nach dem liber Pontificalis (im Cod. Bernensis 225, herausgegeben von Lipsius, Chronol. der röm. Bisch. p. 269 ss., und in Anastasius bibliothecarius „De vitis Romanorum pontificum“ in Muratoris „Scriptores rerum italicarum“ T. III) sind nämlich Ἀνεγκλητος, Εὐαρεστος, Τελεσφορος, Ὑγινος, Ἀνικητος und Ἐλευθερος Griechen oder Hellenisten gewesen, Ἀνεγκλητος ein Athenienser, Εὐαρεστος ein antiochenischer Judenchrist aus Bethlehem, Ὑγινος ein Philosoph aus Athen, Ἀνικητος ein Syrer „de uico amisa“ (Cod. Bern.), Ἐλευθερος „de

in Rede stehenden Zeitraum Griechen oder Hellenisten gewesen sind, zeugt aber dann wiederum davon, dass das griechisch-hellenistische Element und seine Sprache in diesem Zeitraum unter den römischen Christen ein mehr oder minder starkes Uebergewicht gehabt haben. — Und ebenso lässt sich wohl annehmen, dass diejenigen römischen Bischöfe zwischen ungefähr 190 und 300, die lateinische Namen tragen, im Allgemeinen von lateinischer, und die, welche griechische Namen tragen, im Allgemeinen von griechischer Abkunft gewesen sind [62]),

opido nicopoli" (Cod. Bern.). Von Τελεσφορος heisst es nur, er sei „natione gregus ex anachorita" oder „ex patre anachorita" (Anast. bei Murat.) gewesen. Dagegen werden Ἀλεξανδρος und Ξυστος (sowie auch der von Ἀνεγκλητος unterschiedene Κλητος) als Römer („natione Romanus"), Λινος als Italer („natione Italus, regionis Thusciae" bei Anastasius), und Σωτηρ als ein Campanier („natione Campanus de civitate Fundis", Anast.) bezeichnet. Was die beiden Bischöfe mit lateinischen Namen anbetrifft, so soll Clemens ein Römer und Pius ein Italer aus Aquileja gewesen sein. Das „natione Romanus" soll, wie die Zusätze „de regione caput tauri" (Ἀλεξανδρος), „de regione uia lata (Ξυστος), „de regione uico patrici" (Κλητος im Cod. Bern.) oder „Vico Patricii" (Ders. bei Anast. ed. Murat.) und „de regione celio monte" (Clemens im Cod. Bern.) oder „Caeliomonte" (Ders. bei Anast. ed. Murat.) zeigen, nur sagen, dass die damit Bezeichneten aus Rom gebürtig, nicht zugleich, dass sie lateinisch-römischer Abkunft gewesen sind (mit dem „natione Romanus" vgl. das „natione Campanus" von Σωτηρ), und hinsichtlich des Aquilejensers Pius ist zu bemerken, dass der als sein Bruder bezeichnete Hermas einen griechischen Namen trägt. Noch verdient erwähnt zu werden, dass die Namen der Väter der als Griechen bezeichneten Bischöfe griechischen Namens theils ebenfalls griechische, theils hebräische sind, während die Väter der als Römer oder Italer bezeichneten Bischöfe griechischen und lateinischen Namens mit einer Ausnahme (der Vater des Ἀλεξανδρος heisst ebenfalls Ἀλεξανδρος) lateinische Namen tragen. — Uebrigens bemerkt Lipsius, a. a. O. S. 118, mit Grund: „Welcher Werth den Angaben über Abkunft und Heimath der Bischöfe — zukomme, ist schwer zu ermitteln. Möglicherweise stammen sie aus dem römischen Archiv, auf welches der Verfasser sich gelegentlich beruft, und reichen vielleicht in ihren Anfängen noch in höhere Zeiten als die Mitte des vierten Jahrhunderts."

62) Im „liber Pontificalis" werden allerdings nur Ἀντερως und Ξυστος als Griechen bezeichnet, dagegen Ζεφυρινος, Καλλιστος und Στεφανος als Römer („Romanus") und Εὐτυχιανος als Thuscier („Thuscus"), während von Διονυσιος bemerkt wird: „cujus generationem reperire non potuimus". Was die römischen Bischöfe lateinischen Namens zwischen 190 und 300 anbelangt, so heisst es von Victor, dass er ein Afrikaner, von Gaius, dass er ein Dalmatier (aus dem Geschlechte des Kai-

und wird man aus dem sich hieraus ergebenden doppelten Factum, dass in Rom in dem angegebenen Zeitraum Bischöfe lateinischer und griechischer Nationalität mit einander abgewechselt haben, und die Zahl der lateinischen und der griechischen Bischöfe nahezu gleich gewesen ist, den Schluss ziehen dürfen, dass das griechische und das lateinische Element in der römischen Gemeinde damals im Ganzen einander die Wage hielten, oder dass diese Gemeinde damals im Ganzen eine, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, paritätische war, doch so, dass nach den ersten Decennien des dritten Jahrhunderts das lateinische Element allmälig das Uebergewicht über das griechische erhielt[63]). Merkwürdig, dass der römische Bischof, mit welchem der die Periode zwischen ungefähr 190 und 300 von der vorangehenden unterscheidende Wechsel lateinischer und griechischer Namen auf dem römischen Bischofsstuhl seinen Anfang nimmt, Victor (nach Lipsius 189—198 oder 199[64]), nicht nur im liber Pontificalis als ein Afrikaner (Afer) bezeichnet wird, sondern auch nach der Angabe des Hieronymus der erste oder einer der ersten Kirchenschriftsteller lateinischer Zunge[65]) und seinem Auftreten

sers Diocletian), und von den übrigen, dass sie Römer gewesen. Ueber den Sinn von „Romanus" s. die vorangehende Anm. Die im „liber Pontificalis" genannten Väter der römischen Bischöfe zwischen 190 und 300 (nicht genannt werden in demselben nur die Väter Ξυστος II und des Διονυσιος) tragen alle mit einer einzigen Ausnahme (der Vater des Lucius heisst Porphyrius) lateinische Namen. Dies gilt selbst von dem Vater des als Griechen bezeichneten Ἀντερως, indem derselbe Romulus genannt wird.

63) Aus den Namen der römischen Bischöfe zwischen 190 und 300 ergiebt sich mithin ungefähr dasselbe Resultat, wie aus den Inschriften in den Katakomben aus der Zeit von den letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts an bis zum Schluss des dritten.

64) Nach Anderen zwischen 192 oder 193 und 202.

65) „Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur", „De viris illustr." c. 53. Dass Hieronymus mit dem „Latinorum" nicht bloss abendländische Kirchenschriftsteller, sondern abendländische Kirchenschriftsteller in lateinischer Sprache meint, erhellt aus der Zusammenstellung Victors und Apollonius's mit Tertullian, der wesentlich lateinisch schrieb (nur über drei Gegenstände: „De spectaculis", „De virginibus velandis" und „De baptismo" hat Tertullian auch griechisch geschrieben; s. „De cor. mil." c. 6, „De virgg. vel." c. 1 und „De bapt." c. 15). Auch sind ja nach Hieronymus selbst nicht Victor und Apollonius, sondern Hermas und Clemens Romanus die ersten abendländischen Kirchenschriftsteller gewesen („De viris illustr." c. 10 und c. 15).

im Paschastreite zufolge der erste römische Bischof ächtrömischen Characters gewesen ist [66]).

[66]) Schon Baur, Die Christuspartei in der corinthischen Gemeinde u. s. w., Tübinger Zeitschrift für Theologie 1831 H. 4 S. 172 Anm. *, und (nach ihm) Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter II S. 209, haben auf die auffallende Erscheinung hingewiesen, dass die römischen Bischöfe vor Victor fast durchgehends griechische Namen tragen, während von Victor an die lateinischen Namen auf dem römischen Bischofsstuhl häufiger werden, aber aus dieser Erscheinung den unberechtigten Schluss gezogen, dass die römische Gemeinde bis auf Victor ihrem vorherrschenden Theile nach aus Judenchristen oder Hellenisten bestanden habe. Als ob die römische Gemeinde der beiden ersten Jahrhunderte nicht auch ein heidenchristliches griechisches und hellenistisches Element enlhalten hätte (s. ob. S. 274 ff.)! Im „liber Pontificalis“ wird nur der Nachfolger des Clemens *Εὐάρεστος* als Judenchrist bezeichnet (s. ob. Anm. 61).

Auf ein ähnliches Resultat, wie die Namen der römischen Bischöfe zwischen ungefähr 190 und 300, führen uns übrigens auch die uns bekannten Namen anderer römischer Cleriker (Presbyter u. s. w.) und römischer Laien aus diesem Zeitraum. — Der römische Presbyter und nachmalige römische Gegenbischof (s. Döllinger, Hippolytus und Kallistus) *Ἱππόλυτος* (blüht um 220) trägt einen griechischen Namen, wie er denn auch eine durchaus griechische Bildung besass und ausschliesslich griechisch schrieb und daher ohne Zweifel griechischer oder hellenistischer Abstammung war. Griechische Namen tragen auch der *Ὑάκινθος*, den Hippolyt, Refut. omnium haeress. IX, 12, als *σπαδων πρεσβυτερος* bezeichnet (*Ὑακίνθῳ τινὶ σπάδοντι πρεσβυτέρῳ*) und von sich selbst aussagen lässt, dass er Marcia, die Concubine des Commodus, auferzogen (*φάσκων*, *θρέψας εἶναι Μαρκίας*), und der Herr des nachmaligen römischen Bischofs Kallistus, *Καρποφόρος*, ein zur Dienerschaft des Commodus gehöriger Mann, von dem Hippolyt ebendaselbst erzählt. — Die in den um die Mitte des dritten Jahrhunderts geschriebenen Briefen Cyprians an den römischen Clerus, an Cornelius und an Antonianus, Cornelius's an Cyprian und Fabius von Antiochien und Celerinus's an Lucianus und Lucianus's an Celerinus auftretenden Namen römischer Cleriker und Laien sind zum grössten Theil lateinisch, zum Theil jedoch auch griechisch, wie *Νικόστρατος*, *Μακάριος*, *Σιδόνιος* u. s. w. Unter *Ξύστος* II (257—58) — schreibt Dionysius von Alexandrien wiederholt an die römischen Presbyter *Διονύσιος* (den nachmaligen römischen Bischof) und *Φιλήμων* (Eus. hist. eccl. VII, 5. 7). — Noch wollen wir bemerken, dass wir gegen 190 unter dem römischen Clerus zwei Presbyter finden, die aus Kleinasien oder doch aus dem Orient stammten, Florinus und Blastus (s. unt. S. 316 f. Anm. 87 und 88), und dass uns in den Katakomben die griechischen Grabschriften eines Arztes und Presbyters Dionysius (*ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΙΑΤΡΟΥ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ*, s. de Rossi Rom. sott. Tav. XXI n. 9) und eines Presbyters Maximus (*ΜΑΞΕΙΜΟΥΣ ΠΡ*, a. dems. O. Tav. XIX n. 5) begegnen.

Ein wie starkes griechisches Element die römische Gemeinde im zweiten Jahrhundert und in der ersten Hälfte des dritten enthalten, eine wie grosse Rolle dieses Element in dem angegebenen Zeitraum in derselben gespielt, und eine wie bedeutende Stellung seine Sprache damals in ihr eingenommen haben muss, das ergiebt sich weiter auch aus dem, was uns über den Aufenthalt der damaligen Häretiker in Rom, ihre Wirksamkeit daselbst und ihr Verhältniss zu den römischen Christen und der römischen Kirche überliefert ist.

Zwischen der Regierungszeit Hadrians und dem siebenten Decennium des dritten Jahrhunderts trat, wie bekannt, nach älteren Vorläufern eine lange Reihe theils gnostischer, theils monarchischer oder antitrinitarischer Häretiker der verschiedensten Art hervor und stiftete Schulen oder Secten, die Einen grössere, die Anderen kleinere. Wie auf die ganze damalige Welt, und wie insbesondere auf Alles, was in ihr vor wirklichen und, noch viel mehr, von vorgeblichen und vermeintlichen Weisheitslehrern, Gelehrten und Künstlern aller Art auftrat, so übte die Weltstadt auch, und nicht am Wenigsten, auf diese Häretiker und ihre Anhänger (zu ihnen kam noch der schwärmerische Phrygier Montanus und die von ihm ausgegangene Richtung und Secte) eine unwiderstehliche Anziehungskraft aus. Lehrer und Jünger oder doch die Letztere strömten dorthin um ausserhalb der römischen Christengemeinde, vorzüglich aber (nach der Art aller Sectirer, sich ihre Anhänger vornehmlich unter den Christen oder in den bestehenden Kirchen zu suchen) innerhalb derselben Proselyten zu machen. Zudem wollten sie sich in der grossen, hochangesehenen und sehr einflussreichen Gemeinde der Welthauptstadt Geltung, ja zum Theil selbst von ihr Anerkennung verschaffen, um dadurch anderwärts desto leichter Eingang gewinnen und sich desto stärker ausbreiten zu können. Das Ansehen der Kirche Roms sollte sie bei ihren Bestrebungen decken, sie sollte ihnen, so zu sagen, den Stempel der Christlichkeit und Kirchlichkeit oder Rechtgläubigkeit aufdrücken. Während ihres nicht selten ziemlich und bisweilen sehr langen, viele Jahre hindurch währenden Aufenthalts beunruhigten sie die Gemeinde, verführten Mitglieder derselben, die Einen Mehrere, die Anderen Wenigere, und machten sich öfter auch an ihre Vorsteher, ihren Clerus, und zwar nicht immer ohne

Erfolg. Manche und nicht ganz Wenige von ihnen traten in sie ein, um ihre Irrlehren desto besser in ihr verbreiten zu können, und streuten sie dann heimlich aus. Entdeckt, wurden sie dann von ihr ausgeschlossen, bisweilen auch nach vorgegebener Sinnesänderung dann wieder aufgenommen, um später, nachdem man gefunden, dass ihre Sinnesänderung eine nur erheuchelte gewesen, und dass sie von Neuem versucht, Anhänger zu gewinnen, aufs Neue excommunicirt zu werden. Es spielt in diesen Verhältnissen ein nicht unbedeutendes Stück römischer Kirchengeschichte zwischen der Regierung Hadrians und den Zeiten der christenverfolgenden Kaiser um die Mitte des dritten Jahrhunderts.

Wir begründen die eben gegebene Schilderung, indem wir, in möglichster Kürze, ins historische Detail gehen.

Von Valentinus, dem Urheber des grossartigsten gnostischen Systems und Stifter der ausgebreitetsten, weitverzweigtesten und einflussreichsten gnostischen Partei, berichtet Irenaeus, Adv. haeress. 3, 4, 3, dass er unter Hyginus (nach Coustant, Epp. Roman. Pontiff. I, 61 s. von 139—142, nach Lipsius, a. a. O. S. 190 und S. 263, frühestens von 135—139, spätestens von 137—141), d. h. um 140, nach Rom gekommen, unter Pius (nach Coust., a. a. O. p. 66, von 142—57, nach Lips., a. d. a. OO., frühestens von 139—154, spätestens von 141—156) daselbst geblüht und sich noch unter Aniket (nach Coust., a. a. O. p. 71, von 157—68, nach Lips., a. d. a. OO., zwischen frühestens 154, spätestens 156 und 166 oder 167) dort befunden[67]). Tertullian giebt „De praescriptt. haerett.“ c. 30 an, dass Valentin in Rom eine Zeit lang der Kirchenlehre angehangen und daher Mitglied der römischen Gemeinde gewesen, dann aber wegen seiner unablässigen Grübelei drei Mal, das dritte Mal für immer aus derselben ausgeschlossen worden, und „Adv. Valentin.“ c. 4, dass er gehofft, Bischof zu werden, als ihm aber ein Confessor vorgezogen worden, sich aus Zorn darüber zur Be-

67) *Οὐαλεντινος μεν γαρ ἠλθεν εἰς Ῥωμην ἐπι Ὑγινου, ἠκμασε δε ἐπι Πιου, και παρεμεινεν ἑως Ἀνικητου* Iren. bei Eus. hist. eccl. 4, 11, „Valentinus enim venit Romam sub Hygino, increvit vero sub Pio et prorogavit tempus usque ad Anicetum“. Vgl. hiemit noch Eus. Chron. zu den Jahren 141 und 145 n. Chr. Geb., Hieron. Opp. T. VIII p. 622 s. ed. Migne.

kämpfung der Wahrheit gewendet und sein häretisches System ausgebildet habe [68]), Angaben, die allerdings zum Theil dem Zweifel unterliegen [69]). Nach Epiphanius, Panar. haeres. 31 n. 7, trat er mit seiner Lehre zuerst in Aegypten auf, seiner Heimath und dem Lande seiner Bildung (a. a. O. n. 2), ging dann nach Rom og verkündete sie dort, und kam zuletzt nach Cypern, wo er erst vollkommen mit der Kirchenlehre brach und sich gänzlich seinen häretischen Anschauungen hingab und in sie verlor. Zuvor, in Ægypten und in Rom, habe er noch für Einen gegolten, der „einen Theil der Frömmigkeit und des rechten Glaubens besässe“ [70]) Diesen patristischen Angaben zufolge werden wir uns zu denken haben, dass Valentin mit noch unentwickelten oder doch noch nicht vollständig entwickelten gnostischen Ideen nach

68) „Constat, illos (Marcion und Valentinus) — Antonini fere principatu et in catholicae primo (Beat. Rhen. Seml. in catholicam pene) doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Eleutheri benedicti, donec ob inquietam eorum semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabant (Beat. Rhen. Leop. Oehl.; Rig. e ms. quam fratres quoque vitabant; Mig. qua fratres quoque vitabant), semel et iterum ejecti (Marcion quidem cum ducentis sestertiis, quae ecclesiae intulerat) novissime in perpetuum dissidium relegati venena doctrinarum suarum disseminaverunt.“ „Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. Sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus, de ecclesia authenticae regulae abrupit, — ad expugnandam conversus veritatem et cujusdam veteris opinionis semini nactus colubroso [?] viam delineavit“.

69) Dies gilt nicht nur von der Angabe, dass Valentin aus gekränktem Ehrgeiz zum Häretiker geworden sei, sondern auch von der, dass ihn nach zweimaliger temporärer zuletzt Ausschliessung für immer getroffen habe. Hier scheint, wie schon von Anderen vermuthet worden, Tertullian Valentin mit Cerdo verwechselt zu haben, von dem Irenaeus Adv. haeress. 3, 4, 3 dies aussagt (s. weiter unt. S. 313). Dass der afrikanische Kirchenlehrer irrt, wenn er Eleutherus (nach Coust., a. a. O. p. 86, von 177—93, nach Lips., a. a. O., von 174 oder 175—189) in die Zeit des Antoninus Pius (138—61) setzt und Valentin unter seinem Episcopate der katholischen Kirche in der römischen Gemeinde anhängen lässt, braucht kaum gesagt zu werden.

70) *Ἐποιησατο δε οὑτος το κηρυγμα και ἐν Αἰγυπτῳ —. ἀλλα και ἐν Ῥωμῃ ἀνελθων κεκηρυκεν. εἰς Κυπρον δε ἐληλυθως — της πιστεως ἐξεστη και τον νουν ἐξετραπη. ἐνομιζετο γαρ προ τουτου μερος ἐχειν εὐσεβειας και ὀρθης πιστεως ἐν τοις προειρημενοις τοποις. ἐν δε τῃ Κυπρῳ λοιπον εἰς ἐσχατον ἀσεβειας ἐλαληκε, και ἐβαθυνεν ἑαυτον ἐν ταυτῃ τῃ καταγγελλομενῃ ὑπ' αὐτου μοχθηριᾳ.*

Rom kam, hier in die Gemeinde eintrat und eine Zeit lang[71]) ihr Mitglied war, was geschehen konnte, eben weil seine Ideen damals noch keine feste und entwickelte Gestalt gewonnen hatten, und ohne Zweifel auch, weil er anfangs mit ihnen zurückhielt, dann aber durch allmälige und fortgesetzte Ausstreuung derselben unter den römischen Christen[72]) Anstoss erregte und darum schliesslich excommunicirt wurde (möglicherweise nach wiederholter temporärer Ausschliessung und Wiederaufnahme) und hierauf ausserhalb der Gemeinde sowohl an der Weiterbildung seines Systems als auch an der Ausbreitung desselben i Rom arbeitete. Dass ihm die letztere gelang, können wir daraus schliessen, dass nach Hippolytus, „Refut. omnium haeress." 6, 35, seine Schule sich in zwei Zweige, einen anatolischen und einen italiotischen, theilte, zu welchem letzteren die beiden hochangesehenen Jünger Valentins, Ptolemaeus, gegen dessen Lehre eigentlich das antignostische Werk des Irenaeus gerichtet ist (Iren. Adv. haeress. 1 Praef. n. 2), und Herakleon gehörten[73]). Denn wo anders soll der italiotische Zweig seinen Sitz oder wenigstens seinen Hauptsitz gehabt haben, als in Italiens Hauptstadt, wo Valentin wirkte und so lange wirkte? — Auch von Cerdo, dem Lehrer Marcions, berichtet Irenaeus, Adv. haeress. 1, 27, 1 und 3, 4, 3, er sei unter Hyginus in Rom erschienen (nach Epiphanius, Panar. haeres. 41 n. 1 und Philastrius, De haeress. c. 44, von Syrien dorthin gezogen). In Rom,

[71]) Gewiss keine sehr lange Zeit; denn schon Justinus Martyr spricht in seinem Dial. c. Tryph. c. 35 von Valentinianern, dieser aber kann nach c. 1 (*εἰμι δε Ἑβραιος ἐκ περιτομης, φυγων τον νυν γενομενον πολεμον*) nicht sehr lange nach dem Kriege des Barkochba unter Hadrian (132—135) geschrieben sein (nach c. 120 jedoch nicht vor 139; s. Semisch, Justin der Märtyrer I, 103).

[72]) Auf diese, die übrigens schon an und für sich sehr wahrscheinlich ist, beziehen sich die Worte Tertullians „ob inquietam eorum semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabant" in „De praescriptt. haerett." c. 30. (Die Lesart „qua fratres quoque vitiabant" ist augenscheinlich die richtige; gegen die Lesart „quam fratres quoque vitabant" spricht das „quoque", das zu „fratres" gehört, gegen die Lesart „qua fratres quoque vitabant" die proselytenmacherische Natur der Häretiker.)

[73]) *Και γεγονεν ἐντευθεν ἡ διδασκαλια αὐτων διηρημενη, και καλειται ἡ μεν ἀνατολικη τις διδασκαλια κατ᾽ αὐτους, η δε Ἰταλιωτικη. Οἱ μεν ἀπο της Ἰταλιας, ὡν ἐστιν Ηρακλεων και Πτολεμαιος κ. τ. λ.*

erzählt Irenaeus weiter, sei er zur Kirche gekommen und habe (um in sie aufgenommen zu werden) seine Irrlehren (reuig) bekannt; dann aber habe er fortwährend bald sie heimlich gelehrt, bald für sie Busse gethan; bisweilen sei er wegen derselben gestraft worden und habe in Folge davon die Gemeinschaft der Brüder verlassen[74]. — Von dem Schüler Cerdos, Marcion, der aus dem Pontus, aus Sinope, stammte[75], nach Clemens von Alexandrien schon unter Hadrian mit häretischen Lehren auftrat[76] und nach Justinus Martyr schon damals auch sehr viele Anhänger gehabt haben muss[77], berichtet Epiphanius, Panar. haeres. 42 n. 1. 2, dass er nach dem Tode des Hyginus noch als Katholiker nach Rom gekommen und dort ein Schüler Cerdos geworden, Irenaeus, Adv. haeress. 1, 27, 2. 3, 4, 3 und 3, 3, 4, dass er unter Aniket in Rom als Nachfolger Cerdos geblüht und damals (gegen Ende von Anikets Episkopat) dort mit Polykarp zusammengetroffen[78], und Tertullian, dass

74) *Κερδων δε τις — ἐπιδημησας ἐν τῃ Ῥωμῃ ἐπι Ὑγινου —. Κερδων δε ὁ προ Μαρκιωνος, και αὐτος ἐπι Ὑγινου — εἰς την ἐκκλησιαν ἐλθων και ἐξομολογουμενος, οὑτως διετελεσε· ποτε μεν λαθροδιδασκαλων, ποτε δε παλιν ἐξομολογουμενος, ποτε δε ἐλεγχομενος ἐφ᾽ οἱς ἐδιδασκε κακως και ἀφισταμενος της των ἀδελφων συνοδιας* Eus. hist. eccl. 4, 11.

75) Just. Mart. Apol. I c. 26 und c. 58 *ὁ Ποντικος, ὁ ἀπο Ποντου*, Iren. Adv. haeress. 1, 27, 2 *ὁ Ποντικος*, Tert. De praescriptt. haerett. c. 30 „Ponticus nauclerus", Adv. Marc. 1, 1 u. ö., Hippol. Refut. omnium haeress. 10, 19 *ὁ Ποντικος*, Epiph. Panar. haeres. 42 n. 1: *τῳ γενος Ποντικος ὑπηρχεν, Ἑλενοποντου δε φημι, Σινωπης δε πολεως, ὡς πολυς περι αὐτου ᾳδεται λογος.*

76) Stromm. Lib. VII c. 17 n. 107 T. III p. 290 ed. Klotz: *κατω δε περι τους Ἀδριανου του βασιλεως χρονους οἱ τας αἱρεσεις ἐπινοησαντες γεγονασιν και μεχρι γε της Ἀντωνινου του πρεσβυτερου διετειναν ἡλικιας, καθαπερ ὁ Βασιλειδης —. ὡς αὐτως δε και Οὐαλεντινον —. Μαρκιων γαρ κατα την αὐτην αὐτοις ἡλικιαν γενομενος, ὡς πρεσβυτης νεωτεροις* (?) *συνεγενετο.* Auch nach Epiph. Panar. haeres. 48 n. 1 trat Marcion schon unter Hadrian auf (*και ὁ Μαρκιων — ἐν χρονοις Ἀδριανου και μετα τον Ἀδριανον*).

77) Apol. I c. 26: *Μαρκιωνα δε τινα Ποντικον, ὁς και νυν ἐτι ἐστιν διδασκων τους πειθομενους ἀλλον τινα νομιζειν μειζονα του δημιουργου θεον, ὁς κατα παν γενος ἀνθρωπων — πολλους πεποιηκε βλασφημιας λεγειν κ. τ. λ.*; vgl. c. 58. Die erste Apologie Justins ist im Anfang der Regierung des Antoninus Pius verfasst. S. ob. S. 145.

78) *Διαδεξαμενος δε αὐτον* (Cerdo) *Μαρκιων ὁ Ποντικος ηὐξησε το διδασ-*

er unter Antoninus Pius in Rom gelebt und gewirkt. Er sei, so erzählt der Zuletztgenannte, hier zuerst ein warmer Anhänger der katholischen Lehre und ein Mitglied der Gemeinde gewesen, der er beim Eintritt in sie eine Geldsumme geschenkt, habe sich aber dann Cerdo und seiner Irrlehre hingegeben, sei hierauf, gleichwie Valentin, zwei Mal ausgeschlossen und nach reuigem Bekenntniss seines Irrthums wiederaufgenommen, schliesslich aber, ebenfalls wie Valentin, nach nochmaligem Rückfall für immer ausgeschlossen worden, wobei er das der Gemeinde gemachte Geldgeschenk wieder zurückerhalten habe. Zwar habe er nach dieser dritten und letzten Ausschliessung nochmals um Wiederaufnahme in die Gemeinde nachgesucht, sei aber, ehe er die für dieselbe gestellte Bedingung, die von ihm Verführten für die Kirche wiederzugewinnen, habe erfüllen können, gestorben[79]). — Ueber Marcions Schüler A p e l l e s erfahren wir von Tertullian, dass er sich zu zweien ver-

καλειον —. „Marcion autem illi (Cerdoni) succedens invaluit sub Aniceto" (voran geht: *Κερδων δε ὁ προ Μαρκιωνος και αὐτος ἐπι του Ὑγινου κ. τ. λ.*). *Ὁς* (Polykarp) *και ἐπι Ἀνικητου ἐπιδημησας τῃ Ῥωμῃ* (vgl. Irenaeus's Brief an Victor bei Eus. hist. eccl. 5, 24) *πολλους ἀπο των προειρημενων αἱρετικων* (Valentinianer und Marcioniten; vgl. Hieron. „De viris illustr. c. 17.) *ἐπεστρεψεν εἰς την ἐκκλησιαν του θεου* —. *Και αὐτος δε ὁ Πολυκαρπος Μαρκιωνι ποτε εἰς ὀψιν αὐτῳ ἐλθοντι και φησαντι· Ἐπιγινωσκεις ἡμας; ἀπεκριθη· Ἐπιγινωσκω τον πρωτοτοκον του Σατανᾳ.* (Dass dies in Rom geschehen, folgt aus dem Zusammenhang und wird von Hieronymus a. a. O. so gut wie ausdrücklich gesagt.)

79) S. die ob. Anm. 68 aus „De praescriptt. haerett." c. 30 angef. St. und die auf sie folgenden Worte: „Postmodum Marcion poenitentiam confessus, cum conditioni datae sibi occurrit, ita pacem recepturus, si ceteros quoque, quos perditioni erudisset, ecclesiae restitueret, morte praeventus est", und vgl. Adv. Marc. 1, 1: „Non negabunt discipuli ejus, primam illius fidem nobiscum fuisse, ipsius literis testibus", 1, 19: „Marcionis salutem, qui ita voluit, quoto quidem anno Antonini majoris de Ponto suo exhalaverit aura canicularis, non curavi investigare; de quo tamen constat, Antonianus haereticus est, sub Pio impius. — Cum igitur sub Antonino primus Marcion hunc deum induxerit" etc. und 4, 4: „adeo antiquius est (das Evangelium des Lukas), quod est secundum nos, ut et ipse illi Marcion aliquando crediderit, cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit, projectam mox cum ipso, posteaquam in haeresin suam a nostra veritate descivit. Quid nunc, si negaverint Marcionitae, primam apud nos fidem ejus adversus epistolam quoque ipsius?" und „De carne Christi" 2: „— cum fuisses

schiedenen Malen in Rom aufgehalten und daselbst sein Wesen gehabt, das erste Mal als Anhänger Marcions, das zweite Mal als Urheber eines eigenen gnostischen Systems. Er fiel Tertullians Aussagen zufolge während seines ersten Aufenthalts in Hurerei, entwich deshalb nach Alexandrien, schloss sich hier an eine Visionärinn, Philumene, an, kam später (in deren Begleitung?) nach Rom zurück und schrieb hier seine *Φανερώσεις*, eine Schrift, in der er die Offenbarungen der Philumene mittheilte und auf Grund derselben sein System entwickelte[80]. In Rom verkehrte damals mit ihm Rhodon, der Schüler Tatians in dessen katholischer Periode[81]. Derselbe Rhodon nennt noch drei andere Marcioniten, Potitus, Basiliskus und Syneros[82], die, wie kaum zu

(Christianus), excidisti, rescindendo, quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistola, et tui non negant, et nostri probant".

Nach dem im Text und in Anm. 76—79 Angeführten besteht in Betreff des Auftretens Marcions als Häretiker ein unauflöslicher Widerspruch zwischen Justinus Martyr (allerdings nur unter der Voraussetzung, dass dessen erste, längere Apologie schon 138 oder 139 und nicht erst, wie nicht Wenige meinen, 150 verfasst ist), Clemens von Alexandrien und Epiphanius's Panar. haeres. 48 n. 1 einerseits und Tertullian, Epiphanius's Panar. haeres. 42 n. 1. 2 und allem Anschein nach auch Irenaeus andererseits. Nur soviel steht vollkommen fest, dass Marcion unter Antoninus Pius und Aniket, d. h. im fünften, sechsten und siebenten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts und also eine lange Zeit hindurch in Rom gelebt und gewirkt hat.

80) „De praescriptt. haerett." c. 30: „Si et Apellis stemma retractandum est, tam non vetus et ipse, quam Marcion institutor et praeformator ejus, sed lapsus in feminam desertor continentiae Marcionensis ab oculis sanctissimi magistri Alexandriam secessit. Inde post annos regressus non melior, nisi tantum, qua jam non Marcionites, in alteram feminam impegit, illam virginem Philumenen, quam supra edidimus, postea vero immane prostibulum et ipsam, cujus energemate circumventus quae ab ea didicit Phaneroseis scripsit." Vgl. ebds. c. 6 und „De carne Christi" c. 6 und ferner Rhodon bei Eus. hist. eccl. 5, 13 und Hippolyt., „Refut. omnium haeress." 7, 38 und 10, 20.

81) Eus. hist. eccl. 5, 13: *γραφει δε ὁ αὐτος* (Rhodon), *ὡς και εἰς λογους ἐληλυθοι τῳ Ἀπελλῃ, φασκων οὑτως· ὁ γαρ γερων Ἀπελλης συμμιξας ἡμιν, πολλα μεν κακως λεγων ἠλεγχθη κ. τ. λ.*

82) Bei Eus. a. a. O.: *ἑτεροι δε, καθως και αὐτος ὁ ναυτης Μαρκιων δυο ἀρχας εἰσηγουνται· ἀφ᾽ ὡν εἰσι Ποτιτος τε και Βασιλισκος. Και οὑτοι μεν κατακολουθησαντες τῳ Ποντικῳ λυκῳ κ. τ. λ. ἀλλοι δε παλιν ἀπ᾽ αὐτων — οὐ μονον δυο, ἀλλα και τρεις ὑποτιθενται φυσεις, ὡν*

bezweifeln, ebenfalls in Rom gelebt haben[83]). — Auch die Gnosis des Karpokrates erhielt in Rom einen Vertreter oder vielmehr eine Vertreterinn in der Gnostikerinn Marcellina, von der Irenaeus und Epiphanius erzählen, dass sie unter Aniket dorthin gekommen und Viele daselbst verführt habe[84]), und die auch Celsus kennt[85]), der seinen *Λογος ἀληθης* aller Wahrscheinlichkeit nach in Rom geschrieben hat[86]). — Dass der Gnosticismus selbst unter dem römischen Clerus Anhänger finden konnte, zeigt uns das Beispiel des Florinus. Von ihm berichtet nämlich Eusebius, er habe in Rom zuerst gelehrt, dass Gott Urheber des Bösen sei und später sich zur Irrlehre Valentins verführen lassen. Von jenem Irrthum habe ihn Irenaeus durch seinen Brief *Περι μοναρχιας ἠ περι του μη εἰναι τον θεον ποιητην κακων*, aus dem uns Eusebius das bekannte Bruchstück mitgetheilt hat[87]), zurückzuführen gesucht, und wider seinen Valentinianismus habe eben derselbe seine Schrift *Περι ὀγδοαδος* verfasst. Florinus sei von dem Presbyteramte abgesetzt worden, das er also in Rom bekleidet haben muss, und habe

ἐστιν ἀρχηγος και προστατης Συνερως, καθως οἱ το διδασκαλιον αὐτου προβαλλομενοι λεγουσι.

83) Rhodon wurde ja in Rom Tatians Schüler, verkehrte mit dem hier lebenden Apelles und spricht von den drei im Texte genannten Marcioniten in derselben Schrift, in der er von seiner Unterredung mit Apelles erzählt. Dazu kommt noch, dass Rom der Hauptsitz der Marcioniten war. — Auch die Marcioniten Blastus, Prepon und Pithon, die Theodoret „Haerett. fabb. compend.“ 1, 25 neben Potitus und Syneros nennt (von dem Assyrier Prepon redet auch Hippolyt, „Refut. omnium haeress.“ 7, 31) mögen in Rom gelebt haben.

84) Iren. adv. haeress. 1, 25, 6: „Unde et Marcellina, quae Romam sub Aniceto venit, quum esset hujus doctrinae (der karpokratianischen), multos exterminavit“. Epiphanius, Panar. haeres. 27 n. 6: *Ἠλθεν δε εἰς ἡμας ἠδη πως Μαρκελλινα τις ὑπ᾽ αὐτων ἀπατηθεισα, ἡ πολλους ἐλυμηνατο ἐν χρονοις Ἀνικητου ἐπισκοπου Ῥωμης —. ἐν χρονοις τοινυν, ὡς ἐφημεν, Ἀνικητου ἡ προδεδηλωμενη Μαρκελλινα ἐν Ῥωμη γενομενη την λυμην της Καρποκρα διδασκαλιας ἐξεμεσασα πολλους των ἐκεισε λυμηναμενη ἠφανισε.*

85) Orig. Ctr. Cels. 5, 62: *Κελσος μεν οὐν οἰδε και Μαρκελλιανους ἀπο Μαρκελλινας.*

86) S. Keim, Celsus' Wahres Wort S. 274 f.

87) Nach diesem Bruchstück hatte Florinus, gleich Irenaeus, in Smyrna den Unterricht Polykarps genossen, und war er daher höchst wahrscheinlich, wie dieser, ein Kleinasiat, oder stammte er doch aus dem Orient.

Viele von der Kirche abgezogen [88]). — Noch wollen wir hier erwähnen, dass nach Hippolytus, „Refut. omnium haeress.“ 9, 13, auch die Secte der

[88]) Eus. hist. eccl. 5, 15. 20. Es wird aus dem Bericht des Eusebius nicht ganz klar, ob Florinus schon vor oder erst nach seiner Absetzung in den Gnosticismus fiel. Eusebius's Worte: *Οἱ δε ἐπι Ῥωμης ἠκμαζον, ὡν ἡγειτο Φλωρινος, πρεσβυτεριου της ἐκκλησιας ἀποπεσων* und *οἱ* (Florinus und Blastus) *και πλειους της ἐκκλησιας περιελκοντες, ἐπι το σφων ὑπηγον βουλημα* in c. 15 scheinen für das Letztere zu sprechen. Indessen muss doch wohl Florinus eben seiner Irrlehren wegen abgesetzt worden sein. Man wird daher anzunehmen haben, dass er als römischer Presbyter in gnostische Irrthümer fiel, als man dies wahrnahm, abgesetzt und excommunicirt wurde und hierauf ausserhalb der Kirche seine Lehren weiter ausbildete und viele Mitglieder der Kirche zu sich herüberzog.

Eusebius spricht in Hist. eccl. 5, 15. 20 noch von einem anderen römischen Presbyter, Blastus, den dasselbe Schicksal traf, wie Florinus (*Βλαστος τε συν τουτῳ παραπλησιῳ πτωματι κατεσχημενος*), und zwar um dieselbe Zeit, der, gleich diesem, ein *περι την ἀληθειαν νεωτεριζειν πειρωμενος* war, der ebenfalls viele Gemeindeglieder zu seinen Ansichten herüberzog, und an den Irenaeus ein Schreiben *Περι σχισματος* richtete. Aber eben aus dem Titel dieses Schreibens ersehen wir, dass Blastus kein Häretiker oder doch jedenfalls kein Gnostiker war, wie ihn denn Eusebius auch als einen in anderer Weise als Florinus *περι την ἀληθειαν νεωτεριζειν πειρωμενος* bezeichnet (*θατερος ἰδιως περι την κ. τ. λ.*). Was sein Schisma hervorgerufen, sagt uns der Verfasser des Anhangs zu Tertullians Schrift „De praescriptt. haerett.“ c. 8 (53) in den Worten: „Est praeterea his omnibus etiam Blastus accedens, qui latenter Judaismum vult introducere. Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse, nisi secundum legem Moysi XIV mensis. Quis autem nesciat, quoniam evangelica gratia evacuatur, si ad legem Christum redigit.“ Blastus war ein Anhänger der kleinasiatischen Ansicht von der Zeit der Osterfeier, machte sie in Rom geltend und wollte hier die ihr entsprechende Praxis eingeführt haben, was darauf führt, dass er, gleich Florinus, ein Kleinasiate war (vgl. das „Graecus Blastus“ in den sogleich anzuführenden Worten Pacians). Möglich, dass er sich dabei nomistisch-judaistisch aussprach, wofür sich ausser der eben angef. St. das *περι την ἀληθειαν νεωτεριζειν πειρωμενος* des Eusebius geltend machen lässt. Nach Pacianus von Barcelona war er eine montanistische Autorität, weshalb ihn Pacianus für einen Montanisten hält (Ep. I ad Sympronianum: „Phryges plurimis nituntur auctoritatibus, nam puto et Graecus Blastus ipsorum est“). Die Angabe Theodorets, Haerett. fabb. comp. 1, 23, dass er, gleich Florinus, ein Valentinianer gewesen, scheint nur auf einem Missverständniss der Angaben des Eusebius zu beruhen. A. a. O. c. 25 macht Theodoret Blastus zu einem Marcioniten, vorausgesetzt, dass er hier dieselbe Person meint, wie in c. 23.

Elchesaiten einen Versuch machte in der römischen Gemeinde Anhänger zu gewinnen, indem, wie es scheint, nicht lange nach dem Tode Kallists († 222), ein Mitglied derselben, Alkibiades aus Apamea in Syrien, mit dem Buche des Elchesai nach Rom kam und für die in ihm vorgetragenen Lehren unter den dortigen Christen Proselyten zu machen suchte, wobei er, wie Hippolytus behauptet, die laxen Ansichten, die Kallist und seine Schule von der Busse der Gefallenen und der Vergebung ihrer Sünden aussprachen, schlau benutzte, und das mit nicht geringem Erfolg. Er verführte nämlich nicht Wenige, bis Hippolyt, wie dieser selbst sagt, ihm in den Weg trat und seiner Proselytenmacherei Schranken setzte[89].

Von etwa dem vorletzten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts an, nachdem die Blüthezeit des Gnosticismus bereits vorüber war, erschienen Vertreter des Monarchianismus, des dynamistischen sowohl als auch des modalistischen, in Rom und riefen in der dortigen Gemeinde und um sie herum viele und heftige Bewegungen hervor, Bewegungen, die bis in das vierte Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts hinein dauerten.

Wahrscheinlich gegen Ende des Episcopats des Eleutherus kam der Lederarbeiter Theodotus (*Θεοδοτος ὁ σκυτευς*), nach Epiphanius, Panar. haeres. 54 n. 1, ein *ἀποσπασμα — ἐκ της — ἀλογου αἱρεσεως* und nach dem Verfasser des *σπουδασμα κατα της Ἀρτεμωνος αἱρεσεως* oder des *σμικρος Λαβυρινθος* bei Eus. hist. eccl. 5, 28[90])

[89]) *Και τουτῳ δε ἡμεις ἀντιστατες οὐκ εἰασαμεν ἐπιπολυ πλανηθηναι πολλους κ. τ. λ.*

[90]) Eusebius nennt weder den Titel dieser Schrift (die Worte *σπουδασμα κατα της Ἀρτεμωνος αἱρεσεως* bezeichnen sie nur nach ihrem Inhalt), noch ihren Verfasser, indem er beide nicht kannte. Theodoret führt „Haerett. fabb. comp.“ 2, 5 zwar den Titel derselben an *Ὁ σμικρος Λαβυρινθος*, hinsichtlich ihres Verfassers aber bemerkt er nur, dass Einige der Meinung seien, sie rühre von Origenes her, wogegen aber ihr Stil spreche. Photius, Bibl. Cod. 48, unterscheidet den *σμικρος Λαβυρινθος* und die Schrift gegen Artemon von einander, schreibt die erstere bestimmt dem Presbyter Cajus zu, hiebei Aelteren folgend, und sagt von der letzteren, dass sie nach diesen Aelteren ebenfalls von Cajus verfasst sei. Döllinger, a. a. O. S. 3 ff., hat gezeigt, dass die Schrift gegen Artemon oder der *σμικρος Λαβυρινθος* von Hippolytus herrührt. Ueber die Zeit ihrer Abfassung s. unt. S. 321.

der ἀρχηγος και πατηρ des dynamistischen Monarchianismus in Rom, aus Byzanz nach der Welthaupstadt, brachte dahin seine Lehre, dass Christus ein blosser Mensch gewesen, gewann Glieder der römischen Gemeinde für dieselbe, wurde von dem römischen Bischof Victor excommunicirt, was voraussetzt, dass er in die römische Gemeinde eingetreten und eine Zeit lang ein Mitglied derselben gewesen war, und stiftede hierauf mit den von ihm Verführten eine monarchianische Secte[91]). Von Anhängern dieser Secte werden uns von dem Verfasser des σμικρος Λαβυρινθος ein Asklepiodotus oder Asklepiades, ein Hermophilus, ein Apollonides oder Apollonius[92]) und ein anderer Theodotus, Theodotus der Wechsler (Θεοδοτος ὁ τραπεζιτης) genannt, welcher durch seine Lehre vom Melchizedek der Stifter einer eigenen Partei wurde[93]). Die Namen aller dieser Männer weisen darauf hin, dass sie, wie ihr Meister, Griechen oder Hellenisten waren, und auf Ebendasselbe führt auch das, was uns der Verfasser des σμικρος Λαβυρινθος von der Beschäftigung der Theodotianer mit den Schriften des Euklid, Aristoteles, Theophrastus und Galenus erzählt[94]). Unter Zephyrinus gewannen die Anhänger des Theodotus für eine Zeit lang auch einen Confessor Natalius (der einzige von den Theodotianern, die uns genannt werden, welcher einen lateinischen Namen trägt), indem sie ihn zu ihrem Bischof machten und als solchen besoldeten. Nachmals

[91]) S. über Theodotus den Lederarbeiter und seine Lehre die Auszüge aus dem σμικρος Λαβυρινθος bei Eus. a. a. O., Hippolytus, Refut. omnium haeress." 7, 35 und 10, 23, den Verfasser des Anhangs zu Tertullians Schrift „De praescriptt. haerett." c. 8 (53), Epiph., Panar. haeres. 54, und Theodoret, „Haerett. fabb. comp." 2, 5.

[92]) S. Eus. a. a. O. und Theod. a. a. O.

[93]) S. über ihn Hippolyts „Refut. omnium haeress." 7, 36, den Verfasser des Anhangs zu Tertullians Schrift „De praescriptt. haerett." a. a. O., Epiph., Panar. haeres. 55, und Theodoret, a. a. O. c. 6.

[94]) Eus. a. a. O. Doch ist es, wie schon Walch, Hist. der Ketz. B. I S. 566 f. gesehen, nicht ganz klar, ob der Verfasser des σμικρος Λαβυρινθος den Theodotianern oder den Artemoniten oder beiden Theilen Beschäftigung mit den im Text angeführten Schriften beilegt. Epiphanius bezeichnet, a. a. O. n. 1, den älteren Theodotus selbst als πολυμαθης (σκυτευς την τεχνην, πολυμαθης δε τῳ λογῳ. — δια το ἐγκαλεισθαι αὐτον ὑπο των αὐτον εἰδοτων ἑνεκεν της πολυμαθειας, ὁτι ἀνηρ πολυμαθης πως ἐξεπεσε της ἀληθειας).

aber kehrte derselbe reuig zur katholischen Kirche zurück [95]). — Artemon oder Artemas, dessen Lehre nach dem Verfasser des σμικρος Λαβυρινϑος auf die des älteren Theodotus zurückging [96]), muss ebenfalls in Rom gelebt haben; denn nicht nur ist er von dem eben gegenannten Schriftsteller, der ohne Zweifel dort zu Hause gewesen ist, eigens bestritten worden, sondern er und seine Anhänger stellten auch die Behauptung auf, ihre Lehre sei bis Victor die der Kirche gewesen, und erst von Zephyrinus an sei man von derselben abgewichen [97]), und bestimmten also die Zeit der Herrschaft der vermeintlich wahren Lehre und des Abfalls von ihr nach dem Episcopat römischer Bischöfe. Auch Artemas wird übrigens seinem Namen nach ein Grieche oder Hellenist gewesen sein. Von seiner Bedeutung zeugt theils der Umstand, dass ein angesehener Kirchenlehrer eine eigene Schrift gegen ihn richten konnte, theils die Art, wie die dritte antiochenische Synode gegen Paul von Samosata (269) in ihrem Synodalschreiben von ihm spricht [98]). Was die Zeit seiner Blüthe betrifft, so geht die gewöhnliche Meinung hierüber dahin, dass sie in das Episcopat des Zephyrinus (nach Coustant, a. a. O. p. 107, von 202—218, nach Lipsius, a. a. O. S. 173 und 263 von 198 oder 199—217) zu setzen sei. Und hiefür lässt sich der Umstand geltend machen, dass, wie wir gesehen, Artemon und seine Anhänger den Abfall von ihrer vermeintlich apostolischen und kirchlichen Lehre unter dem Episcopate Zephyrins eintreten liessen, indem dies darauf hinzudeuten scheint, dass Artemon damals mit der römischen Kirche in Conflict gerathen und vielleicht von dem genannten Bischof aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden war. Inzwischen kann er doch nicht vor den vierziger Jahren des dritten Jahrhunderts geblüht oder doch wenigstens nicht vor dieser Zeit in Rom gewirkt

95) S. Eus. a. a. O. und Theod. a. a. O.

96) Ἀκριβως εἰδοτες, ὁτι Βικτωρ τον σκυτεα Θεοδοτον, τον ἀρχηγον και πατερα ταυτης της ἀρνησιϑεου ἀποστασιας, ἀπεκηρυξε της κοινωνιας, πρωτον εἰποντα ψιλον ἀνϑρωπον τον Χριστον.

97) Eus. a. a. O.

98) Τον δε ἐξορχησαμενον (Paulus von Samosata) το μυστηριον και ἐμπομπευσαντα τῃ μιαρα αἱρεσει τῃ Ἀρτεμᾳ (τι γαρ οὐ χρη μολις τον πατερα αὐτου δηλωσαι;) κ. τ. λ. Τῳ δε Ἀρτεμᾳ οὑτος (Paul) ἐπιστελλετω· και οἱ τῳ Ἀρτεμᾳ φρονουντες τουτῳ κοινωνειτωσαν (Eus. hist. eccl. 7, 30).

haben. Denn der hier lebende Hippolyt gedenkt seiner in der ungefähr zwischen 230 und 235 verfassten „Refutatio omnium haeresium“ trotz seiner Bedeutung mit keinem Wort, während er daselbst von Theodotus dem Lederarbeiter und von Theodotus dem Wechsler ziemlich ausführlich handelt (von jenem zwei Mal, 7, 35 und 10, 23, von diesem einmal, 7, 36). Dies verlangt entschieden, dass Artemon damals noch nicht in Rom aufgetreten war[99]). Der Art zufolge, wie die dritte antiochenische Synode gegen Paulus von Samosata von ihm redet (s. Anm. 97), scheint er sogar noch 269 gelebt zu haben und daher noch später aufgetreten zu sein. Indessen fordern die von Artemon handelnden Worte ihres Schreibens dies nicht mit Nothwendigkeit. Daraus, dass die Artemoniten den kirchlichen Abfall von ihrem Monarchianismus in die Zeit des Zephyrinus setzten, folgt nicht nothwendig, dass dieser gerade gegen ihren Meister, sondern nur, dass er gegen den dynamischen Monarchianismus überhaupt scharf aufgetreten war, was er in Folge des Vorfalls mit Natalius gethan haben kann[100]).

99) Ganz undenkbar wird, wenn Artemon unter Zephyrinus in Rom gelebt hat, das Schweigen des Hippolytus von ihm in seiner „Refut. omnium haeress.“ dadurch, dass dieser Kirchenlehrer der Verfasser des eigens gegen ihn gerichteten *σμικρος Λαβυρινθος* ist (s. ob. Anm. 90 und unt. S. 404—6 Anm. 234). — Wider die Bedeutung Artemons spricht nicht, dass weder Epiphanius, noch Augustinus und Philastrius seiner gedenken. Seine Haeresie war zu ihrer Zeit schon ganz verschollen, während sie im dritten Jahrhundert, wie der *σμικρος Λαβυρινθος* Hippolyts und noch viel mehr das Schreiben der dritten Synode gegen Paul von Samosata zeigt, in der Kirche wohlbekannt und weit und breit bekannt war. Theodoret handelt übrigens von Artemon (a. a. O. c. 4).

100) Uebrigens zeigten die Artemoniten keine gute Kenntniss der Geschichte der monarchianischen Haeresie in Rom, wenn sie behaupteten, ihre Lehre habe noch unter Victor geherrscht, da dieser Bischof nach dem unverwerflichen Zeugniss des Verfassers des *σμικρος Λαβυρινθος* oder des Hippolytus den älteren Theodotus aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hatte. Auch ihre Nichtkenntniss dieses Vorgangs spricht übrigens dafür, dass, als Hippolytus gegen Artemon schrieb, seit dem Episcopat Victors schon ein bedeutender Zeitraum verflossen war. Schon unter dem Nachfolger Victors ausgesprochen wird ihre Behauptung schwer begreiflich. Wenn Hippolyt von Natalius sagt: *Νatαλιος ἠν τις ὁμολογητης οὐ παλαι, ἀλλ᾽ ἐπι των ἡμετερων γενομενος καιρων* und das, was er von ihm erzählen will, mit den Worten einleitet: *ὑπομνησω γουν πολλους των*

Der erste modalistische Monarchianer, der nach Rom kam und daselbst wirkte, war der asiatische Confessor Praxeas. Seine Ankunft liegt zwischen 177 oder 178 und dem Anfang des letzten Decenniums des zweiten Jahrhunderts, fällt aber aller Wahrscheinlicnkeit nach erst in den letzten Zeitpunkt oder kurz vor ihn, so dass er also ungefähr gleichzeitig mit dem älteren Theodotus in der Weltstadt erschien[101]),

ἀδελφων πραγμα ἐφ᾽ ἡμων γενομενον, so widerspricht dies keinesweges dem, dass er seinen σμικρος Λαβυρινθος erst in den vierziger Jahren des dritten Jahrhunderts geschrieben hat. Hippolyt lebte ja schon unter Zephyrinus in Rom, und wie weit Ausdrücke, wie ἐπι των ἡμετερων καιρων und ἐφ᾽ ἡμων, gefasst werden können, zeigt der Umstand, dass Eusebius in Hist. eccl. 5, 28 in. sagt, Paulus von Samosata habe καθ᾽ ἡμας, „nostris temporibus", die Haeresie des Artemon zu erneuern versucht. (Paulus von Samosata war in den sechziger Jahren des dritten Jahrhunderts aufgetreten, und Eusebius schrieb seine Kirchengeschichte im dritten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts.) Umgekehrt deuten die Worte ὑπομνησω πολλους των ἀδελφων darauf hin, dass die Begebenheit, die der Verfasser des σμικρος Λαβυρινθος erzählen will, sich schon vor längerer Zeit zugetragen. Die Gemeinde zählte nach ihnen damals eine nicht ganz geringe Anzahl von Mitgliedern, vor deren Zeit sie sich ereignet hatte, und so Mancher von Denen, die sie erlebt hatten, war damals schon gestorben.

[101]) Eusebius berichtet Hist. eccl. 5, 3. 4, dass Irenaeus 177 nach Rom gesandt wurde mit Briefen der lugdunensisehen und viennensischen Märtyrer (und wohl auch der Gemeinden zu Lugdunum und Vienne), die den damaligen römischen Bischof Eleutherus zu einem gemässigten Urtheil über die asiatischen und phrygischen Montanisten und die unter ihnen aufgetretenen Propheten und zu einem milden Verhalten gegen die Ersteren bestimmen sollten. Es liegt unläugbar sehr nahe, diese Thatsache mit dem Factum, von dem Tertullian in den unt. Anm. 103 aus Adv. Prax. 1 anzuführenden Worten redet, dahin zu combiniren, dass die erwähnten Briefe und Irenaeus's eigenes Wirken Eleutherus dazu brachten, den Montanisten „literas pacis" auszustellen, dass ihn aber dann die Mittheilungen, die ihm Praxeas über das Wesen und Treiben derselben machte, dazu bewogen, die schon geschriebenen Briefe nicht abzusenden oder die schon abgesendeten wieder zurückholen zu lassen. Da würde Praxeas ganz kurz nach Irenaeus, d. h. nach 177 oder anfangs 178, nach Rom gekommen sein. Indessen ist es doch nicht recht wahrscheinlich, dass er schon so früh dorthin gekommen sein sollte, da wir ihn in dem letzten Decennium des zweiten, ja noch im Anfang des dritten Jahrhunderts in Carthago finden (s. unt. Anm. 104). Dazu kommt, dass der römische Bischof, von dem Tertullian redet, dessen (allerdings vielleicht übertreibenden) Worten zufolge („Praxeas episcopum Romanum agnoscentem jam prophetias Montani, Priscae, Maxi-

und hinsichtlich seiner Thätigkeit daselbst ist nur das sicher, dass er dort Anhänger für seine eigenthümliche Irrlehre gewann[102]) und dem

millae coëgit a proposito recipiendorum charismatum concessare", „prophetiam expulit —, paracletum fugavit Praxeas Romae") vor der Ankunft des Praxeas dem Montanismus und den Montanisten gegenüber zu viel Mehr gebracht worden sein muss, als die Mission des Irenaeus den Eleutherus zu bringen bezweckte, und dass die Bestrebungen beim römischen Stuhl zu Gunsten des Montanismus und der Montanisten, die der afrikanische Kirchenvater voraussetzt, von montanistischer Seite selbst ausgegangen zu sein scheinen. Aller Wahrscheinlichkeit nach kam Praxeas erst in den letzten Tagen des Eleutherus oder im Anfang des Episcopats Victors nach Rom. Uebrigens folgt aus dem, was Tertullian in den Worten „praecessorum ejus auctoritatem defendendo" andeutet, falls Victor der Bischof war, den Praxeas in Bezug auf die Montanisten umstimmte, dass die Mission des Irenaeus bei Eleutherus misslungen war oder doch nur einen schwachen und momentanen Erfolg gehabt hatte.

102) Dies erhellt aus den Worten Tertullians in Adv. Prax. 1: „Nam iste (Praxeas) primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romae. — Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit. Fructificaverent avenae Praxeanae, hic quoque (auch in Carthago, wie vorher in Rom; s. unt. Anm. 104) superseminatae." — Der Verfasser des Anhangs zu Tertullians Schrift „De praescriptt. haerett." sagt c. 8 (53): „Sed post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit". Victorinus soll nach Dorner, Die Lehre von der Person Christi I, 523, Kurz, Handb. der Kirchengesch. I, 1, 274 f., Oehler, z. St., und Lipsius, a. a. O. S. 176, der römische Bischof Victor sein, und dieser also die Lehre des Praxeas angenommen und für sie gewirkt haben, während Walch, Hist. der Ketzereien I, 646, und Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 198 Anm. 2 und S. 247 f., den Victorinus für einen sonst nicht weiter genannten und bekannten Anhänger des Praxeas halten. Für jene Ansicht lässt sich das „corroborare procuravit" geltend machen, was auf eine hochgestellte und einflussreiche Person zu führen scheint. Ferner lässt sich für sie anführen, dass der Confessor Praxeas bei Victor in sehr hohem Ansehen gestanden haben muss, da dieser sich in seinem Urtheil über und Verhalten gegen die Montanisten so ganz von ihm bestimmen liess (allerdings vorausgesetzt, dass er und nicht Eleutherus der römische Bischof ist, von dem Tertullian in Adv. Prax. 1 redet). Endlich kann auch noch das zu ihren Gunsten angeführt werden, dass Victor den dynamistischen Monarchianer Theodotus excommunicirte. Wider sie spricht dagegen die Art, wie Hippolyt in 9, 12 von Victor redet. Ist Victorinus = Victor, so hat man es übrigens mit Oehler für einen Textfehler anzusehen. Ganz ähnlich wird der christliche Rhetor und Dichter Claudius Marius Victor zu Marseille (in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts) in den Handschriften des Gennadius „De viris illustr." (c. 60) theils

Montanismus mit Erfolg entgegenwirkte, indem er den damaligen römischen Bischof (wahrscheinlich nicht Eleutherus, sondern Victor) durch die Mittheilungen, die er ihm über die Montanisten Asiens und Phrygiens machte, dazu bewog, die „literae pacis", die er denselben bereits ausgestellt hatte, wieder zurückzunehmen[103]). Von Rom begab sich Praxeas übrigens nach Carthago, breitete seine Haeresie auch hier aus, wurde jedoch daselbst nach einiger Zeit als Haeretiker erkannt, von Tertullian bekämpft und überwunden und dazu gebracht seinen Irrthum zu widerrufen und zwar auch schriftlich. Nachdem er sich hierauf eine Zeit lang ruhig verhalten und nur heimlich gewirkt (sein Widerruf war nämlich nicht aufrichtig gewesen), trat er aufs Neue öffentlich mit seiner Irrlehre hervor, worauf ihn sein alter Gegner in seiner Schrift „Adversus Praxean" bestritt[104]). — Praxeas war in Rom nur der

(Cod. Corb.) Victorius, theils (in den meisten, sowie auch in den Ausgaben und von Trithemius in „De scriptt. eccl." c. 143) Victorinus genannt (Hist. littéraire de la France T. I p. 244 s.). Uebrigens würde, wenn Victorinus der römische Bischof Victor sein sollte, aus den oben angef. Worten noch nicht nothwendig folgen, dass dieser die Haeresie des Praxeas geradezu getheilt, sondern nur, dass er ihre Erstarkung durch mildes Urtheil über sie und ihren Urheber und dadurch, dass er diesen gewähren liess, oder auch nur dadurch, dass er viel auf ihn hielt und auf sie nicht recht aufmerksam war, befördert hat. — Dass Praxeas sich nicht recht lange in Rom aufgehalten hat, lässt sich aus dem schliessen, was Tertullian über seinen Aufenthalt in Carthago sagt, und für Ebendasselbe spricht auch der Umstand, dass Hippolyt in seiner „Refut. omnium haeress." von ihm gänzlich schweigt. Er war in Rom eine vorübergehende Erscheinung gewesen und deshalb gegen 225 hier verschollen und vergessen.

103) „Nam idem tunc episcopum Romanum, agnoscentem jam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum ejus auctoritates defendendo coëgit et literas pacis revocare jam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare."

104) „Fructificaverant avenae Praxeanae, hic quoque superseminatae, dormientibus multis in simplicitate doctrinae; traductae dehinc, per quem Deus voluit, etiam evulsae videbantur. Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud psychicos, apud quos tunc gesta res est; exinde silentium. Et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disjunxit a psychicis. Avenae vero illae ubique (Rig. cum Fulvio Ursino „utique") semen excusserant. Ita aliquamdiu per hypocrisin subdola vivacitate latitavit, et nunc denuo erupit".

Vorläufer der modalistischen Monarchianer, die wir in den ersten Decennien des dritten Jahrhunderts dort antreffen, des Epigonus, Kleomenes und Sabellius. Von Epigonus berichtet uns Hippolyt, „Refut. omnium haeress." 9, 7 vgl. 10, 27, er sei ein Gehilfe und Schüler des Smyrnäers Noëtus (lebte gegen Ende des zweiten Jahrhunderts) gewesen, habe während seines Aufenthalts in Rom dessen Haeresie daselbst ausgestreut, und insbesondere den Kleomenes für sie gewonnen [105]). Epigonus war demnach und seinem Namen zufolge, wie sein Meister und wie Praxeas, ein Grieche, und zwar wahrscheinlich, gleich ihnen, ein kleinasiatischer Grieche, kam (gegen Ende des Episcopats Victors oder im Anfang des Episcopats Zephyrins, um 200) als Fremder nach Rom, hielt sich hier eine Zeit lang auf (in den ersten Jahren des dritten Jahrhunderts) und ging dann, nachdem er die Irrlehre des Noët dorthin verpflanzt, entweder wieder von dort fort oder auch starb daselbst. An seine Stelle, als Haupt der von ihm gestifteteten patripas-

„Hic quoque" ist „auch hier in Carthago" (Tertullian hat in dem unmittelbar Vorangehenden davon gesprochen, dass Praxeas seine Haeresie nach Rom gebracht; s. Anm. 103), nicht, wie Hesselberg, Tertullians Lehre S. 24 Anm. 2, will „auch hier, eben wie es in der Parabel in Matth. 13, 24 ff. geschah", denn nicht nur bietet sich die erstere Auffassung zunächst dar, daher sie auch die gewöhnliche ist, sondern die letztere wird auch durch das „Praxeanae" geradezu unmöglich gemacht (in der Parabel bei Matthäus werden ja nicht „avenae Praxeanae", sondern „avenae" im Allgemeinen vom Teufel unter den Weizen gesät). Praxeas begab sich also, ähnlich wie im Anfang des fünften Jahrhunderts Pelagius und Coelestius, von Rom nach Carthago. In den Worten „per quem voluit" deutet Tertullian ohne Zweifel auf sich selbst hin, und aus dem Schlusssatze der Stelle scheint hervorzugehen, dass Praxeas noch zu der Zeit, als Tertullian seine Schrift gegen ihn schrieb (zwischen 202 und 209), in Carthago weilte und wirkte. Doch ist das Subject in „latitavit" und „erupit" möglicherweise bloss der geistige Praxeas oder die praxeanische Haeresie. Da lässt sich an die (wirklichen und vermeintlichen) Repräsentanten der modalistischen Haeresie in Rom im ersten Decennium des dritten Jahrhunderts denken, und ist Tertullians Streitschrift eigentlich wider diese gerichtet. Von einem Aufenthalt des Praxeas in Afrika redet übrigens auch Augustin „De haeress." c. 41 („qui Praxeas et Hermogenes eadem sentientes in Africa fuisse dicuntur"), wahrscheinlich jedoch nur nach Tert. Adv. Prax. c. 1. Ist dies der Fall, so hat schon er das „hic quoque" von Carthago verstanden.

105) Οὗ (des Noëtus) διακονος και μαθητης γινεται Ἐπιγονος τις τοὔνομα, ὃς τῃ Ῥωμῃ ἐπιδημησας ἐπεσπειρε την ἀθεον γνωμην.

sianischen Partei trat sein Schüler Kleomenes, seinem Namen nach zu urtheilen, ebenfalls ein Grieche, wenn auch vielleicht nur ein von Geburt dem griechischen Element der römischen Gemeinde angehöriger[106]). Von ihm, der um 210 herum gewirkt haben muss, sagt Hippolyt a. a. O., dass er die Lehre des Epigonus gestärkt und nach Leben und Wandel der Kirche fremd gewesen sei[107]). Der Nachfolger des Kleomenes in der Führerschaft der Partei ward wiederum Sabellius, nach Basilius dem Grossen und Philastrius ein Libyer, nach Theodoret und Nicephorus Callisti aus der libyschen Pentapolis[108]), wo bekannt-

[106]) Hippolyt bemerkt nämlich trotzdem, dass er wiederholt (9, 7. 10 Schluss und 10, 27) von ihm redet, nicht von ihm, dass er, wie Epigonus, nach Rom gekommen sei. Doch sagt er dies auch nicht von Sabellius, von dem er ebenfalls öfter (9, 11. 12 an drei Stellen) redet, und von dem wir wissen, dass er aus der libyschen Pentapolis nach der Weltstadt gekommen war (s. ob. den Text und unt. Anm. 108). Nur von Epigonus bemerkt er, dass er sich als Fremder in Rom aufgehalten, weil er es war, der die Haeresie Noëts dorthin gebracht hatte. Kleomenes wurde in Rom oder erst in Rom Epigonus's Schüler, und Sabellius erst hier wiederum ein Schüler des Kleomenes. Was Hippolyt von diesem sagt, dass er einen unkirchlichen Lebenswandel geführt (s. Anm. 107) führt eher darauf, dass er aus der Fremde nach Rom gekommen, als dass er ein in Rom gebürtiges Mitglied der römischen Gemeinde war.

[107]) *Ὡι* (Epigonus) *μαθητευσας Κλεομενης, και βιῳ και τροπῳ ἀλλοτριος της ἐκκλησιας, ἐκρατυνε το δογμα, κατ' ἐκεινον καιρον Ζεφυρινου διεπειν νομιζοντος την ἐκκλησιαν* (9, 7). *Νοητος — εἰσηγησατο τοιανδε αἱρεσιν, ἐξ Ἐπιγονου τινος εἰς Κλεομενην χωρησασαν* (10, 27). Aus der ganzen Darstellung Hippolyts erhellt, dass Kleomenes und Sabellius seine eigentlichen Zeitgenossen waren, während Epigonus vor seiner Zeit in Rom gewirkt hatte. Er bezeichnet diesen zweimal als einen gewissen Epigonus (*Ἐπιγονος τις*, 9, 7, *Ἐπιγονου τινος* 10, 27), wogegen er die Partei *τον του Κλεομενου χορον* nennt (9, 10 Schluss) und von der Lehre des Kleomenes redet (*το δογμα του Κλεομενους* 9, 11).

[108]) Bas. ep. 207 (al. 63) n. 1: *Σαβελλιος ὁ Λιβυς και Μαρκελλος ὁ Γαλατης* und in dem Briefe an den Philosophen Maximus bei Niceph. Callisti hist. eccl. 6, 25: *ἀντεβαινων γαρ σφοδρα* (Dionysius von Alexandrien) *τῃ ἀσεβειᾳ του Λιβυος.* „Sabellius — de Lybia“ Philast. „De haeress.“ c. 54. *Σαβελλιος δε ὁ Λιβυς ὁ Πενταπολιτης* Theodoret. „Haerett. fabb. comp.“ 2, 9. *Λιβυς μεν το γενος ἠν, της ἐκειθεν ὁρμωμενος Πενταπολεως* Niceph. a. a. O. c. 26. Dionysius von Rom bei Athan., „De decretis Nic. Syn.“ n. 26, Alexander von Alexandrien

lich auch seine Lehre später, um 260, vielen Anklang fand[109]). Anfangs zwischen dem subordinatianischen Hypostasianismus Hippolyts, der ihn für diesen zu gewinnen suchte, und dem modalistischen Monarchianismus des Kleomenes hin und her schwankend, gab er sich schliesslich dem letzteren hin, nach Hippolyt durch Schuld des Kallistus[110]), und bildete hierauf das System seiner Meister weiter aus und vervollkommente dasselbe. Kallistus (nach Coust., a. a. O. p. 140, von 219—223, nach Lips., a. a. O. S. 173 und 263, von 217—22) excommunicirte ihn deshalb im Anfang seines Episcopats (s. unt. Anm. 115), woraus erhellt, dass er und seine Partei (und ebenso vor ihm Kleome-

bei Theodoret, hist. eccl. 1, 3, und Athanasius erwähnen die libysche Herkunft des Sabellius nicht.

109) S. Athan., „De sententia Dionysii“ c. 5. Dass, wie mehrfach angenommen wird, Sabellius selbst damals dort gelebt und gewirkt (als Presbyter oder Bischof in Ptolemais), und dass die Bewegung durch sein persönliches Wirken entstanden sei, sagt Athanasius nicht und ist auch, da wir Sabellius gegen 220 in Rom treffen, im höchsten Grade unwahrscheinlich (vgl. Döll., a. a. O. S. 200). Man könnte, da die Nachricht von der libyschen Herkunft des Sabellius ziemlich spät auftritt, selbst auf den Gedanken kommen, dieselbe sei nur aus dem Factum, dass seine Lehre zur Zeit des Dionysius von Alexandrien in der libyschen Pentapolis stark verbreitet war, erschlossen, und Sabellius, dessen Name ein ächtlateinischer ist (Sabellius von Sabellus, Demin. von Sabinus), und den wir geschichtlich nachweislich allein in Rom treffen, sei ein geborner Römer gewesen. Indessen treten die Bezeichnung „der Libyer“ bei Basilius dem Grossen und die Nachricht, dass Sabellius aus der libyschen Pentapolis gewesen, bei Theodoret doch zu bestimmt auf, und harmonirt, dass seine Lehre gerade hier vielen Anklang gefunden, zu gut mit pentapolitanischer Herkunft desselben, als dass wir diesem Gedanken Raum geben könnten.

110) *Αὐτος* (Kallist) *τα ἀμφοτερα μερη* (die Partei des Hippolyt und die modalistisch-monarchianische) *ὑστερον κερκωπειοις λογοις προς ἑαυτου φιλιαν κατασκευαζων, και τοις μεν ἀληθειαν* [*λεγων ὁμοια*] *φρονουσι ποτε κατ᾽ ἰδιαν τα ὁμοια φρονειν* [*λεγων*] *ἠπατα, παλιν δ᾽ αὐ τοις τα Σαβελλιου ὁμοιως, ὁν και αὐτον ἐξεστησε δυναμενον κατορθουν. Ἐν γαρ τῳ ὑφ᾽ ἡμων παραινεισθαι οὐκ ἐσκληρυνετο, ἡνικα δε συν τῳ Καλλιστῳ ἐμοναζεν, ὑπ᾽ αὐτου ἀνεσειετο προς το δογμα του Κλεομενους ῥεπειν, φασκοντος τα ὁμοια φρονειν* (c. 11). Sabellius wird hier in einer Weise eingeführt, als wäre von ihn schon vorher die Rede gewesen, was nicht der Fall ist. Hippolytus muss demnach vor Allem für die zeitgenössischen Christen Roms geschrieben haben, für welche Sabellius eine ganz bekannte Person war. Ganz anders führt Hippolyt in c. 7 den Kleomenes ein.

nes und Epigonus und die sich zu ihnen hielten) bis dahin noch innerhalb der römischen Gemeinde gestanden hatten. Die sabellianische Secte überlebte in Rom nicht nur Sabellius selbst, sondern hielt sich nach dem Zeugniss des Epiphanius daselbst noch bis in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts hinein[111]. — Nach der Darstellung Hippolyts sollen auch die beiden römischen Bischöfe Zephyrinus und Kallistus, beide ihren Namen nach wohl griechischer Abstammung[112], in modalistischen Monarchianismus gefallen sein, der Erstere, ein ungelehrter, habsüchtiger und schwacher Mann, über den der von ihm zum Aufseher des Coëmeteriums gemachte Kallist Alles vermochte, nachdem er zuerst nur zugegeben hatte, dass Glieder der Gemeinde die Vorträge des Kleomenes besuchten[113], der Letztere, ursprünglich ein durch schlechte Streiche übelberüchtigter Sklave und ein ehrgeiziger, höchst ränkevoller Mensch[114], in der Weise, dass er ein eigenes modalistisch-monarchianisches System aufstellte. Kallist habe hiebei, um beide Parteien, die des Hippolytus und die des Kleomenes und Sabellius, für sich zu gewinnen und dadurch Zephyrins Nachfolger im Episcopat werden zu können, beiden in doppelzüngiger Weise nach dem Munde geredet.

111) *Πολλοι δε ἐν τῃ μεσῃ των ποταμων και ἐπι τα μερη της Ῥωμης του αὐτου δογματος ἐνυπαρχουσιν*, Pan. haeres. 62 n. 1.

112) Insbesondere kann Kallist, der ursprünglich Sklave gewesen war (s. „Refut. omnium haeress.“ 9, 12), leicht griechischen Ursprungs gewesen sein. Vgl. ob. S. 297 Anm. 50.

113) *Ἀνδρος ἰδιωτου και αἰσχροκερδους.* [ὁς] — *συνεχωρει τοις προσιουσι τῳ Κλεομενει μαθητευεσθαι, και αὐτος ὑποσυρομενος τῳ χρονῳ ἐπι τα αὐτα ὡρμητο* 9, 7. *Τον Ζεφυρινον, ἀνδρα ἰδιωτην και ἀγραμματον και ἀπειρον των ἐκκλησιαστικων ὁρων, ὁν πειθων* (Kallist) *δομασι — ἠγεν εἰς ὁ ἐβουλετο, ὀντα δωροληπτην και φιλαργυρον, ἐπειθεν ἀει στασεις ἐμβαλειν τοις ἀδελφοις —. Αὐτον δε τον Ζεφυρινον προαγων* (Kallist) *δημοσιᾳ, ἐπειθε λεγειν· Ἐγω οἰδα ἑνα θεον Χριστον Ἰησουν και πλην αὐτου ἑτερον οὐδενα, γενητον και παθητον* 9, 11. *Τουτον* (Kallist) — *εἰς το κοιμητηριον κατεστησεν* (Zephyrin). *Ὡι ἀει συνων και — ὑποκρισει αὐτῳ θεραπευων, ἐξηφανισε μητε κριναι τα λεγομενα δυναμενον κ. τ. λ.* 9, 12.

114) Ueber die ursprüngliche Stellung und die Schicksale des Kallist handelt Hippolyt ausführlich in 9, 12. In 9, 11 bezeichnet er ihn als *ἀνδρα ἐν κακιᾳ πανουργον και ποικιλον προς πλανην, θηρωμενον τον της ἐπισκοπης θρονον* und in 9, 12 sagt er von ihm: *Ἠν οὐν γοης και πανουργος.*

Wenn er mit Hippolytus und den Seinen verkehrt, habe er gesagt, dass er mit ihnen einig sei, wenn er dagegen mit den Anhängern des Sabellius gesprochen, habe er gesagt, dass er wie sie denke (s. Anm. 110). Insbesondere habe er den Sabellius selbst zu der Zeit, als dieser noch für die Wahrheit offen stand und für sie gewonnen werden konnte, dadurch, dass er wiederholt gegen ihn geäussert, dass er seine Ansichten theile, dahin gebracht, sich auf die Seite des Kleomenes zu schlagen (s. ebds.). Nachher aber, als er seinen Zweck, römischer Bischof zu werden, erreicht, habe er ihn aus Furcht vor Hippolyt und um nicht in den Augen anderer Kirchen als Haeretiker dazustehen, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen[115]). Den Hippolyt selbst und dessen Partei habe er Ditheisten gescholten, während der von ihm excommunicirte Sabellius ihm selbst oft vorgeworfen, dass er vom ersten Glauben abgefallen sei[116]). Durch seine Heuchelei und sein listiges Wesen und durch Aufstellung und Befolgung einer laxen Busspraxis habe er sich einen grossen Anhang verschafft, und er und seine Partei unterfingen sich (deshalb) in unverschämter Weise den Namen der katholischen Kirche für sich in Anspruch zu nehmen, worin ihnen Einige, die daran recht zu thun glaubten, beipflichteten[117]). So Hippolytus. Seine Dar-

115) *Μετα την του Ζεφυρινου τελευτην, νομιζων τετυχηκεναι, οὑ ἐθηρατο, τον Σαβελλιον ἀπεωσεν ὡς μη φρονουντα ὀρθως, δεδοικως ἐμε και νομιζων, οὑτω δυνασθαι ἀποτριψασθαι τον προς τας ἐκκλησιας κατηγοριαν, ὡς μη ἀλλοτριως φρονων.* Nach der Darstellung Hippolyts muss die modalistisch-monarchianische Partei bis zu der Zeit, da Kallist Bischof ward, nicht nur, wie schon ob. im Text gesagt, innerhalb der römischen Gemeinde gestanden haben, sondern auch in derselben von nicht geringem Einfluss gewesen sein.

116) *Ὁς* (Kallist) *εἰς ἀπονοιαν χωρων δια το παντας αὐτου τῃ ὑποκρισει συντρεχειν, ἡμας δε οὐ, ἀπεκαλει ἡμας διθεους* 9, 11. *Δια το δημοσιᾳ ἡμιν ὀνειδιζοντα εἰπειν* (Kallist)· *διθεοι ἐστε, ἀλλα και δια το ὑπο του Σαβελλιου συχνως κατηγορεισθαι ὡς παραβαντα την πρωτην πιστιν* 9, 12.

117) *Ἠν οὐν γοης και πανουργος και ἐπι χρονῳ συνηρπασε πολλους. — Οἱ τῳ ὁρῳ ἀρεσκομενοι πολλοι συνειδησιν πεπληγοτες ἁμα δε και ὑπο πολλων αἱρεσεων ἀποβληθεντες, τινες δε και ἐπι καταγνωσει ἐκβλητοι της ἐκκλησιας ὑφ' ἡμων γενομενοι, προσχωρησαντες αὐτοις ἐπληθυναν το διδασκαλειον αὐτου* 9, 12. Vgl. noch die in Anm. 116 aus 9, 11 angef.

stellung giebt, obgleich die eines leidenschaftlichen, erbitterten und von der Wahrheit seiner eigenen Nichts weniger als irrthumsfreien Lehre ganz durchdrungenen Gegners und daher nicht correct und frei von Missverständnissen und Missdeutungen, doch bei genauer und scharfer Betrachtung ziemlich deutlich zu erkennen, dass die Lehre des Kallistus vielmehr homoousianischer Hypostasianismus, wenn auch unklarer, als modalistischer Monarchianismus gewesen ist, weshalb wohl auch die ihm schuldgegebene Doppelzüngigkeit darin bestanden haben wird, dass er in der Lehre beider Parteien, der des Hippolytus und der des Sabellius, Wahrheitsmomente anerkannte[118]). Die Kämpfe zwischen Hippolyt und Kallist führten übrigens zur Wahl des Ersteren zum Gegenbischof von Seiten seiner Partei und zu gegenseitigen Excommunicationen und mithin zu einer förmlichen Spaltung in der römischen Gemeinde, eine Spaltung, welche die Zeiten der beiden nächsten Nachfolger Kallists, Urbanus's und Pontianus's, hindurch oder bis zur Mitte des vierten Decenniums des dritten Jahrhunderts dauerte.

Endlich treffen wir um 210 in Proklos oder Proculus auch einen Vertreter des Montanismus in Rom an, nachdem möglicher Weise schon früher unter Eleutherus oder Victor Montanisten dort gewesen waren und die Sache ihrer Partei bei einem dieser Bischöfe geführt hatten, und die römische Gemeinde damals in dem kleinasiatischen Griechen Blastus eine Zeit lang vielleicht sogar einen montanistisch gesinnten Mann unter ihren Presbytern gehabt hatte[119]). Proklos, ein eifriger Vorkämpfer der Montanisten und angesehener Lehrer unter ihnen, ja das Haupt der einen von den beiden Parteien, in die sie in Bezug auf die Trinität zerfielen[120]), sowie auch der Verfasser einer sicher griechisch

Worte. *Ἑαυτους οἱ ἀπηρυθριασμενοι καθολικην ἐκκλησιαν ἀποκαλειν ἐπιχειρουσι, και τινες νομιζοντες εὐ πραττειν συντρεχουσιν αὐτοις* 9, 12 Schluss. Kallist hatte augenscheinlich die Masse der römischen Gemeinde für sich, während Hippolyt und die Seinigen nur eine nicht sehr zahlreiche Minorität bildeten.

118) S. Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 197 ff., und vgl. das Urtheil von Kurz, Lehrbuch der Kirchengesch. S. 104 (7te Aufl.)

119) S. ob. Anm. 101 S. 323 und S. 317 Anm. 88. Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. I, 1 S. 292 Anm. 12 (4te Aufl.) ist geneigt, Blastus sogar für einen überspannten Montanisten anzusehen.

120) *Ὁς δη* (Cajus) *Προκλῳ της κατα Φρυγας προϊσταμενῳ γνωμης κ. τ. λ.*

geschriebenen antignostischen Schrift[121]), war, wie kaum zu bezweifeln, ein kleinasiatischer Grieche oder Hellenist[122]), und er hielt in dem

Eus. hist. eccl. 2, 25, *προς Προκλον της κατα Φρυγας αἱρεσεως ὑπερμαχουντα* ebds. 6, 20, *και κατα Προκλον δε σπουδαστου Μοντανου* Phot. Bibl. Cod. 48 (vgl. noch „Proculum Montani sectatorem" Hieron. „De viris illustr." c. 59); „ipsi illi Phryges nobiliores, qui se animatos mentiuntur a Leucio, se institutos a Proculo gloriantur" Pacianus Ep. 1 ad Sympronianum, *κατα δε Προκλου της αὐτης αἱρεσεως προστατευσαντος κ. τ. λ.* Theod. „Haerett. fabb. comp." 3, 2; „Sunt enim (die Haeretiker „qui dicuntur secundum Phrygas") qui Kata Proclum (Procolum Vaticanus) dicuntur, sunt alii, qui secundum Aeschinem pronuntiantur" der Verfasser des Anhangs zu Tertullians Schrift „De praescriptt. haerett." c. 7 (52). Die Aeschinisten waren Monarchianer, die Proklianer oder Proculianer Trinitarier.

121) „Nec undique dicemur ipsi nobis finxisse materias, quas tot jam viri sanctitate et praestantia insignes, nec solum nostri antecessores, sed ipsorum haeresiarcharum contemporales, instructissimis voluminibus et prodiderunt et retuderunt, ut Justinus — Miltiades — Irenaeus —, ut Proculus noster, virginis senectae et Christianae eloquentiae dignitas, quos in omni opere fidei, quemadmadum in isto optaverim assequi", Tert. „Adv. Valentinianos" c. 5. Das „noster", die Zusammenstellung des Proculus mit Justin, Miltiades und Irenaeus und die Lobsprüche, die Tertullian ihm ertheilt, zeigen, dass der Verfasser der antignostischen Schrift der unter den Seinen hochangesehene Montanist Proculus war.

122) Der Name Proculus, aus dem das *Προκλος* der Griechen entstanden ist (vgl. *Ἰουλιος Προκλος* Plut. Rom. c. 28 und *Προκλος Οὐεργινιος* Dion. Halic. Antt. 8, 55), könnte darauf führen, dass sein Träger, gleich Tertullian, ein Lateiner war. Dafür aber, dass er vielmehr ein Grieche und zwar ein kleinasiatischer Grieche war, spricht Zweierlei. Zuvörderst der Umstand, dass er an der Spitze der einen von den beiden Parteien stand, in die, wie wir gesehen, die Montanisten zerfielen. Einen Mann von solcher Stellung in der Secte werden wir nämlich nur in der Heimath und dem Hauptlande derselben suchen dürfen, wo übrigens gewiss auch das Haupt der anderen, monarchianischen Partei unter den Montanisten, Aeschines, ein Mann griechischen Namens, lebte. Sodann spricht für die kleinasiatisch-griechische Herkunft des Proklos die Aeusserung desselben, die Eusebius in Hist. eccl. 3, 31 aus der Schrift des Cajus wider ihn anführt: *μετα τουτο δε προφητιδες τεσσαρες αἱ Φιλιππου γεγενηνται ἐν Ἱεραπολει τη κατα την Ἀσιαν· ὁ ταφος αὐτων ἐστιν ἐκει και ὁ του πατρος αὐτων*, indem die Aeusserung einen Mann verräth, der in Asien (speciel in Phrygien) zu Hause war. Dazu kommt dann noch die Bezeichnung der Anhänger des Proklos als *οἱ κατα Προκλον* (s. die Anm. 120 angef. St.), und dass Cajus griechisch mit ihm disputirt haben muss (s. die folg. Anm.), welches Letztere es wenigstens

angegebenen Zeitpunkt in Rom eine Disputation in griechischer Sprache mit dem Presbyter Cajus, zu deren Gegenständen die montanistische Prophetie, der Chiliasmus und die Aechtheit der Apokalypse des Johannes gehörten, und die Cajus nachher in einer eigenen, griechischen Schrift darstellte [123]).

Werfen wir einen Rückblick auf all das historische Detail, womit wir von S. 310 an die auf S. 309 f. gegebene Schilderung begründet haben, so sehen wir, wie wahr das sei, was im Anfang des gegenwärtigen Abschnitts dieser Abhandlung von uns ausgesprochen worden ist. Alle die vielen Haeretiker, von deren Kommen nach und Wirken in Rom wir geredet haben — und so mancher andere Haeretiker, von dessen Kommen dorthin und Wirken daselbst die uns erhaltenen geschichtlichen Quellen Nichts berichten, mag ausser ihnen noch dort aufgetreten sein und sein Wesen getrieben haben [124]) —, waren ohne Ausnahme Hellenisten, indem in jenen Zeiten der hellenistische Orient ausschliesslich die Heimath aller Haeresien war. Griechisch war ihre Muttersprache

als das Zunächstliegende erscheinen lässt, dass er ein Grieche von Geburt war. Von Griechen des Namens Proklos kennen wir den Neuplatoniker und den Nachfolger des Nestorius auf dem Patriarchenstuhl zu Constantinopel. Bei Theodoret a. a. O. heisst *Προκλος* übrigens *Πατροκλος*, wohl nur ein Textfehler.

123) *Ὁς* (Cajus) *δη Προκλῳ — ἐγγραφως διαλεχθεις* Eus. hist. eccl. 2, 25. *Γαϊος — ἐν τη φερομενῃ αὐτου ζητησει κ. τ. λ.* ebds. 3, 28, *και ἐν τῳ Γαϊου δε — διαλογῳ Προκλος, προς ὁν ἐποιειτο την ζητησιν — φησιν* ebds. 3, 31, *ἠλθε δε εἰς ἡμας και Γαϊου, λογιωτατου ἀνδρος, διαλογος, ἐπι Ρωμης κατα Ζεφυρινον προς Προκλον της κατα Φρυγας αἱρεσεως ὑπερμαχουντα κεκινημενος* ebds. 6, 20. Dass die Schrift des Cajus in griechischer Sprache abgefasst war, erhellt daraus, dass Eusebius in Hist. eccl. 2, 25. 3, 28 und 3, 31 Stellen aus ihr anführt ohne zu bemerken, dass er aus dem Lateinischen übersetze (vgl. dgg. Hist. eccl. 2, 2 und insbes. 4, 8. 9, und Valesius z. 6, 43), wie denn auch die von ihm angeführten Stt. nicht das Gepräge einer Uebersetzung aus dem Lateinischen tragen. Gab aber Cajus eine Darstellung der Disputation mit Proklos in griechischer Sprache, so wird auch schon die Disputation selbst in dieser Sprache gehalten worden sein, was übrigens auch auch aus der griechischen Nationalität des Proklos folgt (s. die vorang. Anm.)

124) Man erinnere, dass wir erst neuerlich aus der „Refut. omnium haeress.“ des Hippolytus erfahren haben, dass Sabellius gegen 220 in Rom gelebt, und dass um dieselbe Zeit ein Elchesait, Alkibiades von Apamea, mit dem Buche des Elchesai nach Rom gekommen und dort gewirkt.

oder doch die Sprache ihrer Bildung, in dieser Sprache redeten und in ihr schrieben sie, wenn sie als Verfasser auftraten[125]), in ihr waren auch die philosophischen Schriften verfasst, unter deren Einfluss ihre Systeme entstanden waren, und in ihr waren alle ihre Ideen und Begriffe ausgeprägt. Lateinisch redeten und verstanden sie entweder gar nicht oder doch nur mehr oder weniger unvollkommen, und selbst wenn sie es sprechen konnten, so wollten sie es nicht sprechen, indem sie in ihrem griechischen Culturstolz verlangten, dass die Lateiner ihre, die griechische, Sprache verstehen und reden sollten[126]). Auch war ja das Lateinische noch gar nicht dazu geschickt, ihre Ideen auszudrücken, zumal in der Blüthezeit des Gnosticismus, den Zeiten des Hadrianus, Antonius Pius und Marcus Aurelius. Dass sie selber es dazu geschickt machen sollten, daran war natürlich nicht zu denken. Sie mochten dies weder, noch vermochten sie es. Es gehörte zu dieser schweren Arbeit die Geisteskraft des gewaltigen afrikanischen Lateiners Tertullian. Und selbst er konnte das Werk nicht vollbringen ohne so manchen griechischen theologischen „terminus" unübersetzt ins Lateinische herüberzunehmen und überhaupt stark zu graecisiren.

Wenn nun die nach Rom gekommenen Haeretiker bald innerhalb der dortigen Gemeinde, bald von aussen her deren Mitglieder für ihre Haeresieen zu gewinnen suchten, — und sie thaten dies nach der Art aller Sectirer gewiss mit brennendem Eifer —, so bedienten sie sich

125) Griechisch schrieb Valentin seine Homilien, Briefe und Hymnen und andere Schriften (Clem. Alex. Stromm. Lib. II p. 375 und 409, Lib. III p. 450 f., Lib. IV p. 509 und Lib. VI p. 641 ed. Sylb., Tert. „De carne Christi" c. 17 und 20 und Adamantius, „Dialog. de recta in Deum fide" Sect. IV init., Orig. Opp. T. I p. 840 ed. Delarue), Herakleon seinen Commentar zum Evangelium Johannis (Fragmm. bei Clemens von Alexandrien und Origenes), Ptolemaeus seinen Brief an Flora (Epiph. Pan. Haeress. 33 n. 3—7), Marcion seine Ἀντιθέσεις und einen Brief, in dem er bekannte, dass er früher katholischer Christ gewesen sei (Tert. „Adv. Marc." Lib. I c. 1, Lib. IV, c. 4 und „De carne Christi" c. 2) und Apelles seine Συλλογισμοί und Φανερώσεις (Orig. Hom. 2 in Genes., Opp. T. II p. 61 s. ed. Delarue, Ambros. „De parad." c. 5 n. 28; Tert. „De praescriptt. haerett." c. 30, der Verf. des Anhangs zu denselben c. 6 (51) und Hipp. „Refut. omnium haeress." 7, 38 und 10, 22). Griechisch war auch das Buch des Elchesai geschrieben, das Alkibiades nach Rom brachte (Hippol. „Refut. omnium haeres." 9, 13).

126) Vgl. das ob. S. 288 Bemerkte.

hiebei mündlich und zum Theil auch schriftlich ausnahmslos oder doch fast ausnahmslos der griechischen Sprache. Natürlich wendeten sie sich zunächst und vornehmlich an den griechischen Bestandtheil der Gemeinde, die in Rom geborenen und nach Rom gezogenen oder dort seit längerer oder kürzerer Zeit anwesenden Griechen und Hellenisten, zum Theil ihre Landsleute, im engeren oder weiteren Sinne, und zwar ebensowohl an die Ungebildeten, Einfältigen unter ihnen, als an die Gebildeten, an Diese, weil sie am Leichtesten ihre theologischen Speculationen verstehen und von denselben angezogen werden konnten und, wenn gewonnen, die werthvollsten Acquisitionen werden mussten, an Jene, weil sie glaubten hoffen zu dürfen, dass sie dieselben leicht zu ihrer Beute machen würden. Aber auch Alles, was von dem lateinischen Bestandtheil der Gemeinde griechisch gebildet war und Griechisch verstand und redete, wurde Object ihrer Bestrebungen, und nur die Ungebildeten unter den lateinischen Christen Roms blieben unzugänglich für sie.

Doch nicht allein die Proselytenmacherei der Haeretiker wurde in Rom auf Griechisch getrieben, mündlich und schriftlich, sondern auch der Kampf gegen dieselben wurde hier in griechischer Sprache geführt, ebenfalls mündlich und schriftlich. — Griechisch war die Sprache der mündlichen religiösen und theologischen Controversen in der Weltstadt. Griechisch redete Polykarp mit den Haeretikern, die er während seines Aufenthalts daselbst zur Kirche zurückführte (Iren. Adv. haeress. 3, 4, 4). Griechisch colloquirte Rhodon mit Apelles (Eus. hist. eccl. 5, 13). Des Griechischen bediente sich Hippolytus, als er Sabellius von der Irrlehre des Kleomenes zurückzubringen suchte („Refut. omnium haeress." 9, 11); Griechisch verhandelte Kallist mit Ebendemselben und mit den Anhängern des Hippolytus (ebds.); in griechischer Sprache stritten Hippolytus und Kallist selber mit einander (ebds. 9, 7 Schluss) und in derselben Sprache legte Zephyrin öffentlich seine Lehre dar, wurde von Kallist vor dem Volke die Beschuldigung gegen die Hippolytianer ausgesprochen, dass sie „Zweigötter" seien (διθεοι έστε) und Sabellius excommunicirt, und klagte dieser wiederum Kallist des Abfalls von dem ersten Glauben an (ebds. 9, 11. 12). Auf Griechisch widerstand Hippolyt dem Elchesaiten Alkibiades, und setzte er seiner Proselytenmacherei Schranken (ebds. 9, 13). In griechischer Sprache wurde endlich die Disputation zwischen dem Presbyter Cajus und dem Montanisten Proklos gehalten (Eus. hist. eccl.

6, 20). — Und auch der literarische Kampf gegen die Haeresie ward in Rom in dieser Sprache geführt. Griechisch schrieb Justinus Martyr gegen Marcion (Iren. Adv. haeress. 4, 6, 2) und gegen alle Häretiker (Apol. 1, 26 Schluss), Rhodon gegen die Marcioniten (Eus. hist. eccl. 5, 13), und Hippolyt gegen alle Haeresien und gegen die Haeresie des Artemon (Eus. hist. eccl. 5, 28), und Griechisch war die Schrift abgefasst, in der Cajus seine Disputation mit Proklos darstellte (Eus. hist. eccl. 2, 25. 3, 28. 31; s. ob. Anm. 123). — Und dass in Rom das Griechische die Sprache des mündlichen und schriftlichen Kampfes gegen die Haeresie war, kann uns auch gar nicht Wunder nehmen, indem, wie aus dem Angeführten erhellt, nicht nur die Bestrittenen, sondern auch die Meisten von den Bestreitern Griechen waren, Griechen, die sich daselbst niedergelassen hatten oder zeitweilig dort aufhielten. Wesentlich Griechen stritten in Rom in den antihaeretischen Kämpfen gegen Griechen.

Was wir in den letzten Worten bemerkt haben, führt uns auf eine andere, mit der oben behandelten verwandte und, gleich ihr, für das Vorhandensein eines sehr bedeutenden griechischen Elements in der römischen Gemeinde des zweiten und dritten Jahrhunderts und für eine sehr bedeutende Stellung der griechischen Sprache in derselben zeugende Thatsache über: wir meinen die Thatsache, dass von den letzten Jahren der Regierungszeit Hadrians an bis zum Ende der Regierungszeit Caracallas eine ganze Reihe von griechischen oder hellenistischen Kirchenlehrern nach Rom kam, sich daselbst eine Zeit lang aufhielt, die Einen eine kürzere, die Anderen eine längere Zeit, und während ihres Aufenthalts in ein bestimmtes Verhältniss zur römischen Gemeinde trat und zum Theil in derselben und für sie thätig war.

Wir wollen auch in diese, mit der eben behandelten gewissermaassen parallel laufende, sehr interessante Thatsache näher eingehen.

Der erste griechische Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts, von dessen Kommen nach Rom uns berichtet wird[127]), ist eigentlich Ignatius von Antiochien. Indessen kam er doch nicht von selbst

[127]) Orig. Hom. VI in Luc., Opp. T. V p. 104 ed. Lomm.; vgl. den Brief des Ignatius an die Römer.

nach Rom, sondern wurde er dorthin gebracht (zwischen 105 und 117), und kam er nach der Weltstadt nur um daselbst alsbald oder doch sehr bald den Märtyrertod zu erleiden. Wir haben daher hier von ihm abzusehen. Er war nur wie ein Vorläufer der griechischen Kirchenlehrer, die nach ihm, im Verlauf des zweiten Jahrhunderts und im Anfang des dritten nach Rom kommen sollten.

Die Reihe dieser Kirchenlehrer eröffnet Justinus Martyr. Dass er sich in Rom aufgehalten, sagen Eusebius, Hist. eccl. 4, 11 [128]), und Photius, Bibl. Cod. 125 [129]), mit dürren Worten. Und Ebendasselbe ergiebt sich auch, wenn man 1) die Erzählung Justins von seinen Disputationen mit dem cynischen Philosophen Crescens (Apol. 2, 3) und seine Aeusserung, dass er erwarte, er werde einmal ein Opfer der Nachstellungen dieses Menschen werden (ebds.), sowie auch die Aeusserung Tatians in dessen „Orat. ad Graecos" c. 19, dass Crescens Justin und ihm selbst nach dem Leben stehe, zusammenhält mit der Aeusserung des Letzteren a. ders. St., dass Crescens sich in der grossen Stadt, d. i. Rom, eingenistet habe (*Κριϭκης οὐν, ὁ ἐννεοτευϭας τῃ μεγαλῃ πολει κ. τ. λ.*), und wenn man 2) die Nachricht des Irenaeus in Adv. haeress. 1, 28, 1, dass Tatian ein Zuhörer (Schüler) Justins gewesen, so lange dieser gelebt, Nichts von seinen späteren haeretischen Ansichten zu erkennen gegeben und erst nach dem Märtyrertode desselben von der Kirche abgefallen, die Aussage Rhodons bei Eus. hist. eccl. 5, 13, dass er in Rom von Tatian unterrichtet worden (natürlich in der Zeit, als derselbe noch rechtgläubig war oder doch seine spätere Haeresie noch nicht offen ausgesprochen hatte), und die schon angeführte Aeusserung Tatians, dass Crescens Justin und ihm selbst nach dem Leben stehe, eine Aeusserung, die voraussetzt, dass sich beide an einem und demselben Orte befanden, wenn man, sage ich, dies Alles mit einander combinirt [130]). Der Ausdruck, den Eusebius von

128) *Και γαρ ἐπι της Ῥωμης τας διατριβεις ἐποιειτο.*

129) *Ἐν Ῥωμῃ δε τας διατριβας ἐϭχε, φιλοϭοφων και τῳ λογῳ και τῳ βιῳ και τῳ ϭχηματι.*

130) Vgl. noch die Bemerkungen von Semisch, Justin der Märtyrer I, S. 26 Anm. 4: „Was Justin (apol. 1, 26) von der Statue erzählt, welche die Römer dem Gnostiker Simon Magus auf einer Tiberinsel errichtet haben sollten, verräth eine topographische Kenntniss, wie sie nur eigene Anschauung geben konnte. Ueber den Vorfall

dem Aufenthalt Justins in Rom gebraucht: *τας διατριβας εποιειτο* (s. Anm. 128) führt übrigens darauf, dass er sich lange Zeit daselbst aufgehalten [131]), und nach den „Actt. mart. S. Justini et sociorum“ c. 3 (Just. Opp. T. II p. 268 ed. Otto) ist er zweimal dort gewesen [132]).

mit der römischen Christin, welche sich von ihrem heidnischen Manne seiner Ausschweifungen wegen schied und darum von demselben als Christin angegeben wurde, sowie über die sich daran knüpfende Hinrichtung einiger römischen Christen berichtet Justin in seiner (zweiten) Apologie an Marc Aurel auf eine Weise, wie er es nur thun konnte, wenn die erzählte Begebenheit vor seinen Augen vorgegangen war.“

131) Valesius übersetzt die Worte des Eusebius: „ipse enim in urbe Roma domicilium habebat“.

132) *Ἐπιδημησα δε τη Ῥωμαιων πολει τουτο δευτερον* sagt er a. a. O. zum Präfekten Rusticus. — An derselben Stelle giebt er auch den Ort in Rom an, wo er wohnte und allen denen „die Lehren der Wahrheit“ mittheilte, die dorthin kamen um bei ihm Belehrung zu suchen: *Ῥουστικος επαρχος ειπεν· Ειπε· που συνερχεσθε, η εἰς ποιον τοπον ἀθροιζεις τους μαθητας σου; Ἰουστινος ειπεν· Ἐγω ἐπανω* (*im oberen Stock* oder *oberhalb, jenseits*) *μενω τινος Μαρτινου του Τιμωτινου* (so Baronius, Ann. eccl. ad a. 165, und nach ihm Jebb in seiner Ausg. des Dial. c. Tryph. und Otto a. a. O.; der Cod. Cryptoferr. oder Vatic. 655, aus dem die Ausgg. der „Actt. mart. S. Just. et socc.“ stammen, hat *Τιμιοτινου*, was von Prud. Maran. beibehalten worden ist) *βαλανειου, και παρα παντα τον χρονον — οὐ γινωσκω ἀλλην τινα συνελευσιν εἰ μη την ἐκεινου. Και εἰ τις βουλεται ἀφικνεισθαι παρ̕ ἐμοι, ἐκοινωνουν αὐτῳ των της ἀληθειας λογων.* Sollte das Bad, von dem hier die Rede ist, dasjenige sein, welches die Brüder Novatus und Timotheus gebaut hatten, und das bald den Namen des Einen, bald den des Anderen führte, so würde Justin in der esquilinischen Region im Vicus Patricius gewohnt haben, indem dieses Bad hier lag. Der Annahme der Identität des *βαλανειον Τιμωτινον* und des Bades des Timotheus legt nur die Form *Τιμωτινον* einige Schwierigkeit in den Weg. Man sollte *Τιμοθειον* erwarten. Nach den Actt. SS. Praxedis et Pudentianae (Actt. SS. z. 19 Mai) und dem „Liber pontificalis“ soll Pius I (um 150) auf Bitten der Praxedis das Bad in eine Kirche verwandelt haben, wogegen aber die ob. aus dem „Actt. S. Just. et socc.“ angef. St. zu sprechen scheint, indem sie, wie es scheint, voraussetzt, dass das Bad zur Zeit des Märtyrertodes Justins (um 165) noch existirt hat. Indessen kann doch der Ort auch nach seiner Verwandlung in eine Kirche nach seiner ehemaligen Bestimmung bezeichnet worden sein, oder Justin ihn dem Präfekten gegenüber nach derselben bezeichnet haben. — Noch will ich hier darauf aufmerksam machen, dass zwei von den in den „Actt. mart. S. Just. et socc.“ c. 4 erwähnten sechs Gefährten Justins, *Εὐέλπιστος*, der als eine *δουλος Καισαρος* bezeichnet wird (vgl. das *οἱ ἐκ της Καισαρος οἰκιας* in Phil. 4, 22 und das *ὀντος ἐκ*

An Justin den Märtyrer schliessen sich wie von selbst sein Schüler Tatian und dessen Schüler Rhodon an.

Tatian war, wie er selber am Schlusse seines *Λογος προς Ἑλληνας* von sich aussagt, ein hellenisch gebildeter Assyrier (*Ταυτα ὑμιν, ὠ ἀνδρες Ἑλληνες — Τατιανος συνεταξα, γεννηθεις μεν ἐν τῃ των Ἀσσυριων γῃ, παιδευθεις δε πρωτον μεν τα ὑμετερα* Or. ad Graec. c. 42 ed. Otto), und diese seine Aussage wird in Betreff seiner hellenischen Bildung durch die genannte, von dem Vielen, was er geschrieben, uns allein erhaltene Schrift in aller Weise bestätigt. Er kam, ebenfalls nach seiner eigenen Aussage, nachdem er als heidnischer Rhetor lehrend und lernend viele Länder durchzogen, zuletzt nach Rom (*πολλην ἐπιφοιτησας γην — ἐσχατον δε τῃ Ῥωμαιων ἐνδιατριψας πολει* Or. ad Graec. c. 35). Hier fielen ihm nach einiger Zeit die heiligen Schriften der Christen in die Hände, und das Lesen derselben führte ihn vom hellenisch-römischen Heidenthum zum Christenthum über[133]). Etwas später wurde er ebendaselbst Justins Schüler und

της Καισαρος οἰκιας von Karpophorus, dem Herrn des Kallistus, in Hippol. „Refutat. omnium haeress." IX, 12 in.), der von sich aussagt, dass er ein fleissiger Zuhörer Justins gewesen und dessen Vorträge gern gehört (*Ἰουστινου — ἡδεως ἠκουον των λογων*), und *Ἱεραξ*, ihren Aussagen zufolge aus dem hellenistischen Orient stammten, jener aus Kappadocien, dieser aus Ikonium in Phrygien (*ἀπο Ἰκονιου της Φρυγιας ἀποσπασθεις ἐνθαδε ἐληλυθα*), welche Worte darauf führen, dass Hierax ebenfalls Sclave war; über *της Φρυγιας* s. Otto z. St.). Hiemit stimmt auch überein, dass sie griechische Namen tragen. Auch von den vier übrigen Gefährten Justins, wohl ebenfalls Sclaven, führen drei, *Χαριτων*, *Χαριτω* (ein Weib) und *Παιων*, griechische Namen, und nur einer, Liberianus, einen lateinischen. Jene sind daher ohne Zweifel ebenfalls Griechen gewesen. Wir begegnen also in den „Actt. mart. S. Just. et socc." ausser Justin selbst sicher noch fünf anderen griechischen Mitgliedern der römischen Gemeinde. — Ein anderes seinem Namen nach zu urtheilen griechisches Mitglied dieser Gemeinde nennt uns Justin in seiner zweiten, kürzeren Apologie c. 2, nämlich den *Πτολεμαιος*, den Lehrer der christlichen Frau, von der er ebendaselbst erzählt. Ptolemäus wurde auf Betrieb ihres heidnischen Mannes ob seines Bekenntnisses zuerst auf lange Zeit ins Gefängniss gesetzt und schliesslich hingerichtet.

133) Dass Tatian in Rom zum Christenthum bekehrt worden, ergiebt sich deutlich aus Or. ad Graec. c. 35: *πολλην ἐπιφοιτησας γην — ἐσχατον δε τῃ Ῥωμαιων ἐνδιατριψας πολει και τας ἀφ' ὑμων ὡς αὐτους ἀνακομισθεισας ἀνδριαντων ποικιλιας καταμαθων* —. *Διοπερ χαιρειν εἰπων και τῃ Ῥωμαι-*

sein Gehilfe bei seinen Bestrebungen Heiden für den christlichen Glauben zu gewinnen, Christen durch Lehrvorträge in demselben zu befestigen und ihn gegen die heidnischen Philosophen zu vertheidigen, sowie die Lehren und das Wesen und Treiben derselben, der Cyniker insbesondere, zu bekämpfen, weshalb auch der Cyniker Crescens ihn ebenso, wie seinen Lehrer, zu verderben trachtete[134]). Nach dem Tode Justins,

ων μεγαλαυχιᾳ και τῃ Ἀθηναιων ψυχρολογιᾳ, δογμασι ἀσυναρτητοις, της καθ' ἡμας βαρβαρου φιλοσοφιας ἀντεποιησαμην und Or. ad Graec. c. 29: μυστηριων (den eleusinischen) μεταλαβων και τας παρα πασι θρησκειας δοκιμασας δια θηλυδριων και ἀνδρογυνων συνισταμενας, εὑρων δε παρα Ῥωμαιοις Λατιαρον Δια λυθροις ἀνθρωπων και τοις ἀπο των ἀνδροκτασιων αἱμασι τερπομενον, Ἀρτεμιν δε οὐ μακραν της μεγαλης πολεως (in Aricia) των αὐτων πραξεων ἐπανῃρημενην το εἰδος, ἀλλον τε ἀλλαχῃ δαιμονα (Saturn i Latium) κακοπραγιας ἐπανασταseις πραγματευομενον, κατ' ἐμαυτον γενομενος ἐζητουν, ὁπῳ τροπῳ τἀληθες ἐξευρειν δυνωμαι. Περινοουντι δε μοι τα σπουδαια συνεβη γραφαις τισιν ἐντυχειν βαρβαρικαις κ. τ. λ. Rom war nach diesen Stellen der Schlusspunkt, wie von Tatians Wanderungen durch die heidnischen Länder, so von seinen Wanderungen durch das Heidenthum und seine Culte. Nirgends hatte er hier gefunden, was seine Seele suchte: die Wahrheit. Da fielen ihm die heiligen Schriften der Christen in die Hände, und in ihnen fand er, was er gesucht hatte. Dass die Schriften, von denen er in c. 29 redet, wenn nicht ausschliesslich, so doch vornehmlich die alttestamentlichen sind, erhellt aus dem, was er daselbst von ihrem Alter und Inhalt sagt.

134) Dass Tatian Justins Schüler geworden und als solcher mit seinem Lehrer bis zu dessen Tode in Verbindung geblieben und während dieser Zeit in einer gewissen Abhängigkeit von ihm gestanden, sagt Irenaeus in Adv. haeress. 1, 28, 1 (Ὁς — Τατιανος — Ἰουστινου ἀκροατης γεγονως, ἐφ' ὁσον μεν συνην ἐκεινῳ, οὐδεν ἐξεφηνε τοιουτον· μετα δε την ἐκεινου μαρτυριαν κ. τ. λ.). Vgl. auch die Worte Tatians: ὁ θαυμασιωτατος Ἰουστινος ὀρθως ἐξεφωνησεν in Or. ad Graec. c. 18. Dass der Schüler dem Lehrer in dessen Lehrerwirksamkeit geholfen, lässt sich daraus schliessen, dass er nach seinem Tode als Lehrer wirkte, indem damals Rhodon sein Schüler wurde (s. unt. Anm. 136). Vgl. auch die Worte des Irenaeus a. a. O.: μετα δε την ἐκεινου μαρτυριαν ἀποστας της ἐκκλησιας, οἰηματι διδασκαλου ἐπαρθεις και τυφωθεις, ὡς διαφερων των λοιπων. Darauf endlich, dass er seinem Lehrer in dessen Bekämpfung der heidnischen Philosophen und insbesondere der Cyniker beigestanden, führt der Umstand, dass der Cyniker Crescens ihm ebenso, wie Justin, nach dem Leben trachtete (Θανατου δε ὁ καταφρονων — Crescens — οὑτως αὐτον ἐδεδιει τον θανατον, ὡς και Ἰουστινον, καθαπερ και ἐμε, ὡς κακῳ τῳ θανατῳ

in dessen letzten Lebensjahren (etwa im Anfang der sechziger Jahre des zweiten Jahrhunderts) er wohl nach der Welthauptstadt gekommen war[135]), scheint er die dortige Lehrthätigkeit desselben eine Zeit lang fortgesetzt zu haben, indem Rhodon wahrscheinlich erst damals sein Schüler geworden ist[136]). — Dieser Rhodon, von dem wir schon ob. S. 315 f. (und S. 336) gesprochen haben, stammte nach Eusebius Hist.

περιβαλειν πραγματευσασθαι, διοτι, κηρυττων την ἀληθειαν, λιχνους και ἀπατεωνας τους φιλοσοφους συνηλεγχεν Or. ad Graec. c. 19).

135) Was dies vermuthen lässt, ist, dass er zu der Zeit, als Crescens Justins Untergang suchte, mit diesem verbunden war (s. die in der vorang. Anm. angef. Aeusserung Tatians), und dass einerseits Justins Märtyrertod mit den Nachstellungen des Cynikers in Zusammenhang gestanden, und mithin kein grosser Zeitraum zwischen beiden gelegen haben wird, während es anderseits nahe liegt, anzunehmen, dass Tatian nicht gar lange nach seiner Bekehrung zum Christenthum Justins Schüler geworden ist. Möglich sogar, ja nicht unwahrscheinlich, dass dieser zu derselben mitgewirkt hat, indem er Tatian auf die heiligen Schriften der Christen hinwies und ihn auf das aufmerksam machte, was ihn hierauf, als er sie las, nach seiner eigenen Aussage in Or. ad Graecc. c. 29 zum christlichen Glauben brachte. — Sollte die Abfassung der zweiten, kürzeren Apologie Justins in das erste Lustrum der Regierung Marc Aurels (161—65) fallen, so würde auch die Aeusserung Justins in derselben (c. 3), dass er von Seiten Eines oder des Andern von den von ihm bekämpften Philosophen und insbesondere von Seiten des Crescens Nachstellungen und Tod erwarte, dafür sprechen, dass Tatian erst gegen Ende von Justins Leben dessen Schüler, Mitarbeiter und Mitstreiter gewesen ist; und zwar um so mehr, als sie offenbar einem etwas früheren Zeitpunkt angehört, als die in Anm. 134 angeführte, mit ihr verwandte Tatians, indem in jener Justin sagt, dass er Nachstellungen von Seiten des Crescens erwarte, während in dieser Tatian davon redet, dass Crescens Justin und ihm selbst nach dem Leben trachte. Doch ergäbe sich wesentlich Dasselbe auch in dem Falle, dass die kürzere Apologie Justins schon in den letzten Tagen des Antoninus Pius (161 oder 160) verfasst sein sollte. Ihre Abfassuug zwischen 160 oder 161 und der Mitte der sechziger Jahre des zweiten Jahrhunderts, dem Zeitpunkte des Märtyrertodes Justins, zu setzen, dazu räth aber die in Rede stehende Aeusserung Justins, indem sich in ihr die Vorahnung seines nicht fernen Todes ausspricht.

136) Wäre Rhodon schon vor Justins Tode Tatians Schüler geworden, so sollte man erwarten, dass er auch zu dessen Meister in irgend welchem Schülerverhältniss gestanden haben werde. Aber er muss sich nach Eusebius's Aeusserungen (s. dieselben ob. im Text) so scharf als Tatians Schüler bezeichnet haben mit gänzlicher Verschweigung des Namens Justins, dass wir uns jenen nicht nur als seinen eigentlichen, sondern auch als seinen einzigen Lehrer denken müssen.

eccl. 5, 13 und Hieronymus „De viris illustr.“ c. 37 aus Asien (γενος των ἀπο Ἀσιας, „genere Asianus“) und wurde, wie der Erstere a. a. O. wiederholt hervorhebt, nach seiner eigenen Aussage in Rom ein Schüler Tatians (μαθητευθεις ἐπι Ῥωμης, ὡς αὐτος ἱστορει, Τατιανῳ —. Ἐν τῳ αὐτῳ δε συγγραμματι — Rhodons Schrift gegen die marcionitische Secte — ὁ αὐτος μεμαθητευσθαι ἐπι Ῥωμης Τατιανῳ ἑαυτον ὁμολογει[137]). Darauf, dass er eine ziemlich lange Zeit in Rom gelebt, führt die genaue Kenntniss der Zustände der römischen Marcioniten, die er nach dem, was Eusebius a. a. O. über sein Συγγραμμα προς την του Μαρκιωνος αἱρεσιν und aus demselben mittheilt, in dieser Schrift an den Tag gelegt hat[138]).

Ausser der soeben besprochenen hellenistisch-orientalischen Trias: Justin, Tatian und Rhodon, treffen wir in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Rom noch eine zweite dem hellenistischen Orient angehörige, aus ihm stammende Trias an: Polykarp, dessen Schüler Irenaeus und den judenchristlichen Katholiker Hegesippus.

Der Apostelschüler Polykarp, Bischof von Smyrna, kam nach einer uns von Eusebius in seiner Kirchengeschichte Lib. IV c. 14 im

137) Ὁμολογει, weil Tatianus nachmals ein Ketzer wurde, und das Schülerverhältniss, in dem Rhodon früher zu ihm gestanden, leicht auf ihn einen Schatten werfen und den Verdacht erwecken konnte, dass er von der Ketzerei Tatians nicht ganz frei sei. Rhodon wird daher wohl zu seinem Bekenntniss hinzugefügt haben, dass er seines ehemaligen Lehrers jetzige Ketzerei nicht theile. Von dem nachmaligen Gegnerverhältniss Rhodons zu Tatian zeugt, dass er nach Eus. a. a. O. in seiner Schrift gegen die marcionitische Secte verhiess, die Lösung der Probleme geben zu wollen, die sein ehemaliger Lehrer in seinem Προβληματων βιβλιον mit dem Versprechen aufgestellt hatte, durch sie das Dunkle und Unklare (Versteckte) in den heiligen Schriften darzulegen (παραστησειν το ἀσαφες και ἐπικεκρυμμενον των θειων γραφων), d. h. nachzuweisen, dass die heiligen Schriften Dunkles und Unklares enthielten. Und zwar zeugt jene Verheissung Rhodons von seinem Bruch mit Tatian sowohl an und für sich, als auch dadurch, dass sie voraussetzt, dass er in seinem συγγραμμα προς Μαρκιωνος αἱρεσιν die Häresie desselben bekämpft oder doch gelegentlich im Vorbeigehen berührt hat.

138) Dass Rhodon in ihr die Zustände der römischen Marcioniten vor Augen gehabt hat, folgt aus dem ob. S. 315 f. Gesagten. Sie war überhaupt, wenn nicht ausschliesslich, so doch ganz vornehmlich gegen diese gerichtet.

griechischen Original erhaltenen Stelle aus Iren. Adv. haeress. 3, 3, 4 und nach einem uns ebenfalls von Eusebius in seiner Kirchengeschichte Lib. V c. 24 erhaltenen Passus aus einem Briefe des Irenaeus an den römischen Bischof Victor unter Aniket (154—56—166 oder 167 Lips., 157—68 Coust.)[139]) nach Rom[140]). Dass sein Aufenthalt in der Weltstadt nicht von ganz kurzer Dauer gewesen ist, lässt sich daraus schliessen, dass er nach Irenaeus Adv. haeress. 3, 3, 4 daselbst eine Menge gnostischer Haeretiker zur Kirche zurückführte, indem er ihnen bezeugte, einzig und allein die in ihr überlieferte Wahrheit von den Aposteln empfangen zu haben[141]), und dass ihm, wie ebenfalls Irenaeus

[139]) Nach Hieronymus, „De viris illustr." c. 17, geschah dies „sub Antonino Pio", also spätestens 161. Aus den Worten: *Πολυκαρπον ἐτι περιοντα τῳ βιῳ γενεσϑαι — ἐπι Ῥωμης* in Hist. eccl. 4, 14 folgt nicht mit Nothwendigkeit, dass Polykarp nach dem Kirchenhistoriker erst in seinen allerletzten Lebensjahren und also gegen Ende von Anikets Episkopat nach Rom gekommen ist, denn er war schon 154—57 so alt, dass Eusebius auch, wenn er annahm, dass er damals, kurz nachdem Aniket Bischof geworden war, nach Rom gekommen, sich sehr wohl der angeführten Worte bedienen konnte. Polykarp erlitt nämlich den Märtyrertod zwischen 167 und 169 und war damals nach Irenaeus Adv. haeress. 3, 3, 4 sehr alt (*ἐπιπολυ — παρεμεινε και πανυ γηραλεος ἐξηλϑε του βιου*) und nach dem Briefe seiner Gemeinde über sein Ende bei Eus. hist. eccl. 4, 15 ein sechsundachtzigjähriger Greis.

[140]) Hieronymus sagt „De viris illustr." c. 17, dass dies „propter quasdam super die Paschae quaestiones" geschehen sei. Und wenn Eusebius in Hist. eccl. 4, 14 äussert: *Πολυκαρπον ἐτι περιοντα τῳ βιῳ γενεσϑαι τε ἐπι Ῥωμης και εἰς ὁμιλιαν τῳ Ἀνικητῳ ἐλϑειν δια τι ζητημα περι της κατα το πασχα ἡμερας, Εἰρηναιος ἱστορει*, eine Aeusserung, auf die die angeführten Worte des Hieronymus offenbar ruhen, so scheint er die Worte des Irenaeus in dessen Brief an Victor: *του μακαριου Πολυκαρπου ἐπιδημησαντος ἐν Ῥωμῃ ἐπι Ἀνικητου, και περι ἀλλων τινων μικρα σχοντες προς ἀλληλους, εὐϑυς εἰρηνευησαν· περι τουτου του κεφαλαιου* — die Differenz in Betreff der Zeit der Osterfeier — *μη φιλεριστησαντες προς ἑαυτους* — so scheint, sagen wir, Eusebius diese Worte so verstanden zu haben, als erzähle Irenaeus in ihnen, Polykarp sei nach Rom gekommen um mit Aniket „wegen einer Frage über den das Passah betreffenden Tag" zu conferiren. Allein Irenaeus sagt in den angeführten Worten Nichts davon, dass Polykarp sich zu diesem Zwecke nach Rom begeben.

[141]) *Ὁς* — Polykarp — *και ἐπι Ἀνικητου ἐπιδημησας τῃ Ῥωμῃ, πολλους ἀπο των προειρημενων αἱρετικων* — Valentinianer und Marcioniten — *ἐπεστρεψεν εἰς την ἐκκλησιαν του ϑεου κ. τ. λ.*

erzählt, einst (ποτε) dort Marcion begegnete und auf seine Frage: Ἐπιγινωσκεις ἡμας; die Antwort erhielt: Ἐπιγινωσκω τον πρωτοτοκον του Σατανα[142]).

Der Schüler Polykarps, Irenaeus, ein Grieche, der höchst wahrscheinlich aus Kleinasien stammte und wohl aus Smyrna oder dessen Umgegend gebürtig war[143]), wurde im Jahre 177 während der Ver-

142) Auch die Unterredungen, die Polykarp mit Aniket über die Differenzen zwischen ihnen oder vielmehr ihren Kirchen in Bezug auf einige Gebräuche und namentlich in Bezug auf die Zeit der Osterfeier hatte, zeugen für einen nicht ganz flüchtigen, momentanen Aufenthalt desselben in der Weltstadt; wie denn schon die weite Reise eines so alten Mannes, wie Polykarp damals jedenfalls gewesen sein muss, der Umstand, dass er mit derselben gewiss ernste und wichtige Zwecke verfolgte, und der natürliche Wunsch der römischen Gemeinde einen Mann, wie ihn, nicht für ein Paar Tage nur in ihrer Mitte zu haben, auf einen einige Zeit dauernden Aufenthalt führen. — Ueber die Bedeutung, die das Faktum, dass Aniket Polykarp in seiner Kirche die Eucharistie feiern liess, für die Frage über den gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen in der römischen Kirche des zweiten Jahrhunderts hat, werden wir weiter unten reden.

143) Dafür, dass Irenaeus überhaupt ein Grieche war, spricht sein Name, seine durchaus griechische Bildung, dass er ausschliesslich Griechisch schrieb, dass er in dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts in Lugdunum lebte, zuerst als Presbyter, dann als Bischof, indem wir hier in dieser Zeit mehrere Griechen und zwar sehr angesehene und einflussreiche (einer unter ihnen, Pothinus, war selbst Bischof der Gemeinde), sowie Gebrauch der griechischen Sprache und Correspondenz mit griechischen Gemeinden vorfinden, endlich, dass er von sich aussagt, er habe in seiner ersten Jugend Polykarp, den Bischof von Smyrna, gesehen (Adv. haeress. 3, 3, 4; vgl. Eus. Hist. eccl. 4, 14) und παις ὠν ἐτι ἐν τῃ κατω Ἀσιᾳ den nachmaligen gnostischen Haeretiker Florinus bei Polykarp getroffen und mit ihm zusammen dessen Unterricht genossen (Ep. ad Florin. bei Eus. Hist. eccl. 5, 20). — Diese beiden Aussagen führen darauf, dass Irenaeus speciell ein kleinasiatischer Grieche war, worauf ausserdem noch manches Andere hindeutet: dass von den beiden hochangesehenen Mitgliedern der lugdunensischen Gemeinde Attalus und Alexander der Eine aus Pergamus, der Andere aus Phrygien war, dass die lugdunensischen und viennensischen Christen gerade an die asiatischen und phrygischen einen Bericht über die erlittene Verfolgung schickten, dass sie sich für die montanistische Frage, die ursprünglich, zunächst und vorzugsweise eine phrygisch-asiatische war, stark interessirten, und dass in Folge dieses starken Interesses die im Gefängniss sitzenden lugdunensischen und viennensischen Märtyrer Briefe an die Brüder in Asien und Phrygien, sowie an den römischen Bischof Eleutherus schrieben, und die Gemeinden zu Lugdunum und Vienne selber ihrem Berichte über die erlittene Verfolgung sowohl

folgung der Gemeinden zu Lugdunum und Vienne von Seiten der dasigen im Gefängniss sitzenden Märtyrer mit die Sache der asiatischen und phrygischen Montanisten betreffenden Briefen und einem Empfehlungsschreiben für ihn selber an den damaligen römischen Bischof Eleutherus (174—75—189 Lips., 177—93 Coust.) geschickt und hat sich also eine Zeit lang in Rom aufgehalten, wenn auch nur eine kurze[144]).

diese Briefe beilegten, als auch ihr Urtheil über den Montanismus und die Montanisten anhängten. — Die Vermuthung, dass Irenaeus in Smyrna oder doch in dessen Nähe geboren war, wird durch das nahe gelegt, was er von dem Verhältniss erzählt, in dem er in seiner ersten Jugend zu Polykarp gestanden.

144) S. die Stt.: *Ἐτος δ' ἠν ἑπτακαιδεκατον αὐτοκρατορος Ἀντωνινου Οὐηρου* (Mark Aurels, also, da dieser 161 zur Regierung kam, das Jahr 177), *ἐν ᾧ κατα τινα μερη της γης σφοδροτερον ἀναῤῥιπισθεντος του καθ' ἡμων διωγμου ἐξ ἐπιθεσεως των κατα τας πολεις δημων, μυριαδας μαρτυρων ἀνα την οἰκουμενην διαπρεψαι —. Γαλλια μεν οὐν ἡ χωρα ἠν, καθ' ἡν το των δηλουμενων συνεκροτειτο σταδιον· ἡς μετροπολεις ἐπισημοι και παρα τας ἀλλας των αὐτοθι διαφερουσαι βεβοηνται Λουγδουνος και Βιεννα κ. τ. λ.* Eus. Hist. eccl. 5 Prooem. und c. 1 init., — *ἁς* (welche Briefe) *ἐν δεσμοις ἐτι ὑπαρχοντες* (die vollendeten lugdunensischen und viennensischen Märtyrer), *τοις ἐπ' Ἀσιας και Φρυγιας ἀδελφοις διεχαραξαν· οὐ μην ἀλλα και Ἐλευθερῳ τῳ τοτε Ῥωμαιων ἐπισκοπῳ —. Οἱ δ' αὐτοι μαρτυρες και τον Εἰρηναιον πρεσβυτερον τοτ' ὀντα της ἐν Λουγδουνῳ παροικιας τῳ δηλωθεντι κατα Ῥωμην ἐπισκοπῳ συνιστων, πλειστα τῳ ἀνδρι μαρτυρουντες, ὡς αἱ τουτον ἐχουσαι τον τροπον δηλουσι φωναι· χαιρειν ἐν θεῳ σε ἐν πασιν εὐχομεθα και ἀει, πατερ Ἐλευθερε. ταυτα σοι τα γραμματα προτρεψαμεθα τον ἀδελφον ἡμων και κοινωνον Εἰρηναιον διακομισαι* ebds. c. 3 und 4. Vgl. Hieron., „De viris illustr.“ c. 35 init.: „Irenaeus, Pothini episcopi, qui Lugdunensem in Gallia regebat ecclesiam, presbyter, a martyribus ejusdem loci, ob quasdam Ecclesiae quaestiones legatus Romam missus, honorificas super nomine suo ad Eleutherum episcopum perfert literas.“ Valesius (z. Eus. Hist. eccl. 5, 4) läugnet, dass Irenaeus wirklich nach Rom gereist und dort gewesen. Allein mit Unrecht. Eusebius sagt in den aus Hist. eccl. 5, 4 angeführten Worten zwar nicht, wie Hieronymus a. a. O., ausdrücklich, dass der lugdunensische Presbyter den ihm von den Märtyrern gegebenen Auftrag ausgeführt habe; aber er setzt, dass derselbe dies gethan, offenbar gerade dadurch, dass er davon schweigt, als etwas sich von selbst Verstehendes voraus, wie schon Hieronymus gesehen hat, dessen Worte augenscheinlich auf Hist. eccl. 5, 4 zurückgehen. Man wird sich die Sache etwa so zu denken haben. Irenaeus wurde von den lugdunensischen und viennensischen Märtyrern kurz nach ihrer Gefangennehmung mit von ihnen im Gefängniss an Eleutherus geschriebenen die Montanisten Asiens und

Hegesippus endlich, ein Orientale hellenischer Bildung, wahrscheinlich aus Palaestina und, wie kaum zu bezweifeln, ein Christ jüdischer Ab-

Phrygiens betreffenden Briefen nach Rom geschickt, natürlich mit Bewilligung der beiden Gemeinden selber und insbesondere ihres Bischofs, Pothinus, der damals noch nicht im Gefängniss sass, und ihres Clerus überhaupt. Während der Abwesenheit des Irenaeus (nicht lange nach seiner Abreise) ward Pothinus gefangen gesetzt, und starb derselbe nach zweien Tagen im Gefängniss (Eus. Hist. eccl. 5, 1), und gleich nach der Rückkehr des lugdunensischen Presbyters wurde dieser zu seinem Nachfolger gewählt. Möglich doch auch, dass er schon vor seiner Rückkehr dazu erwählt und durch einen Brief nach Rom von seiner Erwählung in Kenntniss gesetzt wurde. (Nach Massuet, Dissert. II n. 12 ss., ward er erst nach Pothinus's Tode nach Rom geschickt, nachdem er zuvor zu dessen Nachfolger erwählt worden, und war der Zweck seiner Sendung dorthin nicht bloss der, Eleutherus die Briefe der Märtyrer zu überbringeu, sondern auch und noch mehr der, von ihm die Bischofsweihe zu empfangen. Diese habe er nämlich in Gallien selbst nicht erhalten können, da es damals noch hier nur einen einzigen Bischof gegeben habe, den von Lugdunum selber. Allein Eusebius und Hieronymus wissen von dem Allen Nichts. Nach ihnen erhielt Irenaeus als **Presbyter** das Empfehlungsschreiben an Eleutherus, und ward er allein der Sache der asiatischen und phrygischen Montanisten wegen an diesen geschickt.) Dass Eusebius in Hist. eccl. 5, 5 sagt: *Ποθεινου — συν τοις ἐπι Γαλλιας μαρτυρησασιν τελειωθεντος, Εἰρηναιος της κατα Λουγδουνον, ἡς ὁ Ποθεινος ἡγειτο παροχιας, την ἐπισκοπην διαδεχεται*, verlangt nicht, wie Valesius meint, dass Irenaeus unmittelbar nach Pothinus's Tode dessen Amt übernahm, indem die angeführten Worte ihn nur einfach als den Amtsnachfolger desselben überhaupt bezeichnen. Und aus Hist. eccl. 5, 3 folgt nicht, wie ebenfalls Valesius meint, dass sowohl die Briefe der Märtyrer an die asiatischen und phrygischen Christen, **als auch ihre Briefe an Eleutherus** erst nach dem Ende der Verfolgung und mithin lange nach dem Tode Pothins, zu einer Zeit, wo Irenaeus schon dessen Nachfolger war und also nicht wohl seine Gemeinde verlassen konnte, an ihre Adresse abgingen, sondern nur, dass dies mit den ersteren der Fall war. Die Briefe an Eleutherus lässt Eusebius, wie wir gesehen, nach Hist. eccl. 5, 4 schon zu der Zeit an diesen übersandt werden, wo Irenaeus noch Presbyter war, und zwar durch ihn. Dass ein Mann von Irenaeus's Stellung in der lugdunensischen Gemeinde und von seiner Bedeutung unter den Umständen, in denen sich die genannte Gemeinde befand, nach Rom reisen konnte, ist allerdings auffallend. Aber ist es weniger auffallend, dass die Märtyrer ihn unter diesen Umständen dorthin schicken wollten, und er auf ihren Auftrag einging? Dass beides der Fall war, und dass er wirklich reiste, zeigt nur, welch ausserordentlich grosses Gewicht sie und er auf die Mission legten, die sie ihm übertrugen, und er übernahm und ausführte. Es galt den Frieden der Kirchen der Heimath, die ihnen und ihm sehr

stammung[145]), kam, nachdem er, von Osten nach Westen ziehend, eine Reihe von christlichen Gemeinden, von solchen insbesondere, die von Aposteln gestiftet waren, oder in denen Apostel gewirkt hatten, darunter namentlich die von Corinth, in antihaeretischem, katholischem Interesse zu dem Zwecke besucht hatte, Erkundigungen darüber einzuziehen, wie es in denselben hinsichtlich der überlieferten Lehre zur Zeit stehe und früher, in den seit ihrer Stiftung verflossenen Generationen, gestanden habe[146]), zu demselben Zweck schliesslich unter Aniket[147]), also um

am Herzen lag, ihnen in dem Grade, dass sie ihre Lage und sich selbst ganz darüber vergassen. Dass Irenaeus in Rom gewesen, wird übrigens auch durch die nicht geringe Kenntniss der römischen Kirche und ihrer Verhältnisse, die er in seiner Schrift „Adv. haeress." verräth, ziemlich nahe gelegt (s. Adv. haeress. 3, 3, 2. 3; 1, 25, 6. 1, 27, 1. 3, 3, 4. 3, 4, 3). Dass er indess nur kurze Zeit in Rom gewesen sein kann, folgt aus der Lage, in der sich die lugdunensische Kirche zur Zeit seines Aufenthalts daselbst befand. Nach Cave, Scriptt. ecclesiast. hist. lit., ist Irenaeus wahrscheinlich schon unter Aniket mit Polykarp nach Rom gekommen, und hat er sich damals nach Gallien begeben und in Lugdunum niedergelassen.

145) Dass Hegesippus ein Orientale war, ergiebt sich schon aus der Richtung seiner Reisen (von Osten nach Westen über Corinth nach Rom, Eus. Hist. eccl. 4, 22). Als einen Orientalen hellenischer Bildung giebt ihn sein Name, und dass er Griechisch schrieb, zu erkennen. Für Palästina als sein Vaterland zeugt das Interesse für und die genaue Kenntniss von, die Vertrautheit mit den Verhältnissen und der Geschichte der judenchristlichen Kirche Palästinas, die er in seinem Werke an den Tag gelegt hat (s. Eus. Hist. eccl. 2, 23. 3, 11. 19. 20. 32. 4, 22). Dass er er endlich jüdischer Abstammung war, erhellt ebendaraus, sowie aus dem, was Eusebius Hist. eccl. 4, 22 von ihm in den Worten aussagt: *ἐκ τε του καθ' ῾Εβραιους εὐαγγελιου και του Συριακου και ἰδιως ἐκ της ῾Εβραΐδος διαλεκτου τινα τιθησιν —, και ἀλλα δε ὡς ἀν ἐξ ᾿Ιουδαΐκης ἀγραφου παραδοσεως μνημονευει.* Auch Hegesippus's eigene Aeusserung ebds.: *ἐν ἑκαστῃ δε διαδοχῃ και ἐν ἑκαστῃ πολει οὑτως ἐχει, ὡς ὁ νομος κηρυττει και οἱ προφηται και ὁ κυριος* verrathen den Christen aus den Juden. Eusebius hat daher aus dem, was er in den Worten *ἐκ τε του — τιθησιν* über Hegesippus mittheilt, mit Recht auf jüdische Abstammung desselben geschlossen (*ἐμφαινων ἐξ ῾Εβραιων ἑαυτον πεπιστευκεναι*).

146) Dass Hegesippus, den man als einen judenchristlichen Katholiker oder katholischen Judenchristen bezeichnen kann, in diesem Interesse und zu diesem Zwecke den „orbis Romanus" von Palaestina bis Rom durchzogen, erhellt aus dem, was uns Eusebius in Hist. eccl. 4, 8 und 22 über ihn und seine Schrift und aus dieser mitgetheilt hat. Den Anstoss zu seiner Reise mag er von den kirchlichen Verhält-

160 herum, nach Rom, dem letzten Ziele seiner Reise, verweilte eine Zeit lang (wie lange, lasst sich nicht bestimmen)[148]) im Schoosse der dortigen Gemeinde und verfertigte während seines Aufenthaltes ein Verzeichniss ihrer Bischöfe bis auf Aniket, ein Verzeichniss, in das Be-

nissen seiner Heimath erhalten haben, oder bestimmter dadurch, dass hier unter dem Nachfolger Jakobus des Gerechten, Simeon, Kleopas's Sohn († unter Trajan als Märtyrer, Eus. Hist. eccl. 3, 32) und seit seiner Zeit (ebjonitische und ebjonitisch-gnostische) Häretiker aufgetreten waren, welche behaupteten, dass ihre Lehre von den Aposteln her überliefert sei (Eus. Hist. eccl. 4, 22 vgl. 3, 32).

[147]) Dass Hegesippus unter Aniket nach Rom gekommen ist, folgt aus dem, was er bei Eus. Hist. eccl. 4, 22 sagt: *γενομενος — ἐν Ῥωμῃ διαδοχην ἐποιησαμην μεχρις Ἀνικητου*, d. e. nach Pearsons („De serie et successione primorum Romae episcoporum" p. 24) richtiger Erklärung von *διαδοχη* durch „tabula successionis": „in Rom angekommen", d. h. kurz, nicht lange nach meiner Ankunft in Rom (s. Stt., wie Apgsch. 13, 5. 21, 16. 2 Tim. 1, 17) „machte ich mir ein Verzeichniss (der römischen Bischöfe von der Zeit der Apostel an) bis auf Aniket"; wie denn auch schon Eusebius dasselbe aus den angeführten Worten Hegesipps geschlossen haben muss, indem er Hist. eccl. 4, 11, ohne Zweifel sie vor Augen habend, sagt: *καϑ' ὀν (Ἀνικητον) Ἡγησιππος ἱστορει, ἑαυτον ἐπιδημησαι τῃ Ῥωμῃ, παραμειναι τε αὐτοϑι μεχρι της ἐπισκοπης Ἐλευϑερου (παραμειναι κ. τ. λ.* zeigt hier, dass Hegesipp nach Eusebius's Meinung nicht erzählt hat, dass er nur schlechthin unter Aniket in Rom gelebt, sondern dass er sich zuerst unter ihm dort aufgehalten habe, also unter ihm dorthin gekommen sei). Anders würde sich die Sache verhalten, wäre Eus. Hist. eccl. 4, 22 mit Savile, Vales. und Stroth (vgl. auch Zahn, Der Hirt des Hermas S. 66 Anm. 2) *διατριβην* statt *διαδοχην* zu lesen. Da wäre nämlich Hegesipp nach seiner Aussage schon vor Aniket (unter Pius) nach Rom gekommen. Allein *διαδοχην* steht in allen Handschriften, während *διατριβην* nur eine Conjectur Saviles ist; ein zureichender Grund, von dem, was die Handschriften bieten, abzugehen, ist nicht vorhanden (*διαδοχη* Succession = Successions-Verzeichniss-Liste ist eine, wenn auch, meines Wissens, sonst nicht weiter vorkommende, so doch an sich wohl mögliche Metonymie); ja mehr noch, *διαδοχην* in der Bedeutung: Successions-Verzeichniss-Liste wird durch den Zusammenhang, sowie durch das, was wir vom Zweck der Reise Hegesipps und der Art seiner Beweisführung für die Wahrheit der kirchlichen Lehre wissen, empfohlen; auch erwartet man nach dem: „in Rom angekommen" eine andere Handlung genannt als die des *ἐκει διατριβην ποιεισϑαι;* endlich hat Eusebius nach Hist. eccl. 4, 11 an der Stelle nicht von Hegesippus ausgesprochen gefunden, dass er vor Aniket nach Rom gekommen sei. Uebrigens müsste man, wäre *διατριβην* zu lesen, *μεχρις Ἀνικητον* inclusive fassen, weil sonst die zusätzliche Bemerkung: *οὑ διακονος Ἐλευτερος ἠν* keinen rechten Sinn hätte.

merkungen über ihre und ihrer Gemeinde Lehre eingeflochten waren. Später, unter Eleutherus um 180, schrieb er fünf Bücher *Ὑπομνηματα*, die Frucht aller seiner Reisen und Erkundigungen[149]).

Nach dem von S. 335 an Dargelegten hat also das zweite Jahrhundert, Ignatius von Antiochien ungerechnet, nicht weniger als sechs bekannte und zum Theil berühmte orientalisch-griechische Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller aufzuweisen, die kürzere oder längere Zeit in Rom gewesen sind, und zwar die Meisten in der Weise, dass sie daselbst eine mehr oder weniger einflussreiche christliche und kirchliche Thätigkeit entwickelt haben. Während dem so ist, zählt das genannte Jahrhundert von nicht-römischen occidentalisch-lateinischen Kirchenlehrern und Kirchenscribenten, die einige Zeit in der Weltstadt gelebt und gewirkt haben, mit Sicherheit[150]) nur einen einzigen, den Nordafrikaner Tertullian, der sich übrigens als Christ erst gegen Ende des Jahrhunderts (in dessen letztem Decennium) in Rom aufgehalten hat[151]). Allerdings aber hängt dieses Faktum damit zusammen, dass

148) Wenn Eusebius in Hist. eccl. 4, 11 äussert, Hegesippus erzähle, dass er sich zur Zeit Anikets in Rom aufgehalten habe und bis zu Eleutherus's Episkopat daselbst geblieben sei (s. die vorangeh. Anm.), so hat er aus den von ihm in Hist. eccl. 3, 22 angeführten Worten Hegesipps: *γενομενος δε ἐν Ῥωμῃ, διαδοχην ἐποιησαμην μεχρις Ἀνικητου, οὗ διακονος ἠν* (damals, als ich nach Rom kam) *Ἐλευθερος* (der jetzt daselbst Bischof ist, der jetzige römische Bischof). *Και παρα Ἀνικητου διαδεχεται Σωτηρ, μεθ᾽ ὃν Ἐλευθερος* — so hat er, sagen wir, aus diesen Worten einen Schluss gezogen, zu dem sie ihn nicht berechtigten, denn aus den von Hegesippus zu *γενομενος* — *Ἀνικητου* lose hinzugefügten Bemerkungen: *οὗ* — *Ἐλευθερος* und *Και παρα* — *Ἐλευθερος* erhellt nicht Mehr, als dass Hegesippus noch unter Eleutherus gelebt und damals seine *Ὑπομνηματα* geschrieben hat.

149) S. die vorang. Anm.

150) Mit Sicherheit, denn von Minucius Felix, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts als Sachwalter in Rom gelebt und um 180 daselbst seinen „Octavius" geschrieben hat, ist es ungewiss, ob er ein in der Weltstadt oder ausserhalb derselben geborner lateinischer Occidentale war. Das Erstere ist sogar viel wahrseheinlicher als das Letztere (s. Bähr, Gesch. der röm. Lit. Supplementb. Abth. 2 S. 40).

151) Dass Tertullian überhaupt in Rom gewesen ist, giebt er selbst zu erkennen, wenn er in „De cultu feminarum" 1, 7 von sich sagt: „Gemmarum quoque nobilitatem vidimus Romae" etc., und Dasselbe folgt auch aus dem, was Eusebius Hist.

der ausserrömische Occident bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts überhaupt noch keinen Kirchenscribenten und eigentlichen Kirchenlehrer besass.

Gehen wir vom zweiten Jahrhundert zu den ersten Decennien des dritten über, so treffen wir in Rom zwei griechischgebildete und griechischschreibende Kirchenlehrer an: den Verfasser des *Διαλογος προς Προκλον*, Cajus, und den römischen Presbyter und nachmaligen römischen Gegenbischof, Hippolytus. Aber weder Dieser noch Jener kann mit irgend welcher Sicherheit für einen hellenistischen Orientalen, der als Mann nach Rom gekommen und dort eine Zeit lang gelebt oder sich dort für die Dauer niedergelassen, gehalten werden. Vielmehr scheint Cajus zufolge seines Namens und seiner Läugnung des paulinischen Ursprungs des Briefes an die Hebräer (ähnlich, wie Tertullian) ein griechischgebildeter Abendländer gewesen zu sein (vielleicht war er sogar ein gebor-

eccl. 2, 2 über ihn äussert (*Ταυτα Τερτυλλιανος, τους Ῥωμαιων νομους ἠκριβωκως ἀνηρ, τα τε ἀλλα ἐνδοξος, και των μαλιστα ἐπι Ῥωμης λαμπρων κ. τ. λ.*). Dass er als Christ und Presbyter eine Zeit lang dort gelebt hat, verlangt das, was Hieronymus in „De viris illustr." c. 53 in den Worten: „Hic, cum usque ad mediam aetatem presbyter Ecclesiae permansisset, invidia postea et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae, ad Montani dogma delapsus" etc. von ihm berichtet. Denn dass die römischen Cleriker durch ihren Neid und ihre Beschimpfungen den in Carthago, fern von ihnen lebenden Tertullian dazu getrieben haben sollten, von der Kirche zum Montanismus abzufallen, ist unglaublich, und die Erzählung des Hieronymus für eine Erdichtung oder eine in die Gestalt eines historischen Faktums eingekleidete Annahme zu erklären, die aus seinem Groll gegen den römischen Clerus hervorgegangen, der ihn selbst früher wegen seiner Bestrebungen römische Christen und Christinnen für das Mönchsthum zu gewinnen, angefeindet hatten, dazu ist man doch nicht berechtigt. Und selbst wenn man es wäre, so müsste man doch immer annehmen, dass sich die Angabe des Kirchenvaters an die ihm bekannte Ueberlieferung knüpfte, dass Tertullian als Christ und Presbyter, oder zum Wenigsten, dass der (nachmalige) Presbyter Tertullian als Christ eine Zeit lang in Rom gelebt hat. Wahrscheinlich wurde Tertullian (gleich Tatian, mit dem er überhaupt eine gewisse Aehnlichkeit hat) in Rom, wohin er als Heide gekommen war, und wo er einige Zeit hindurch als Advocat oder Rhetor wirksam gewesen war zum Christenthum bekehrt (gegen Ende der Regierung des Commodus), und machte man ihn daselbst nicht lange darauf wegen seines brennenden christlichen Eifers und seiner eminenten Begabung zum Presbyter.

ner Römer)[152]), während Hippolytus aller Wahrscheinlichkeit nach entweder von Geburt dem griechischen Bestandtheile der römischen

[152]) Mit Sicherheit beweist freilich der Name Cajus nicht, dass sein Träger ein lateinischer Abendländer war (s. das ob. S. 304 Anm. 59 Bemerkte und Eus. hist. eccl. 5, 12, wo eine ganze Reihe von jerusalemischen Bischöfen mit lateinischen Namen und darunter zwei mit dem Namen Cajus angeführt werden, sowie auch Eus. Hist. eccl. 5, 16, wo ein Cajus aus Eumenia genannt wird, der in Apamea Märtyrer wurde); aber er legt dies doch immer am Nächsten. Mehr als er spricht indess dafür, dass Cajus irgendwo im lateinischen Occident geboren war, der Umstand, dass er, nach dem Zeugniss des Eusebius, in seinem Dialog mit Proklus im Kampfe mit diesem Montanisten nur dreizehn paulinische Briefe erwähnt und also den Brief an die Hebräer von der Zahl der Briefe des Apostels ausgeschlossen hat (*ἐν ᾧ, δὶ ἐναντιας την περι το συντασσειν καινας γραφας προπετειαν τε και τολμαν ἐπιστομιζων, των του ἱερου ἀποστολου δεκατριων μονων ἐπιστολων μνημονευει, την προς Ἑβραιους μη συναριθμησας ταις λοιπαις* Hist. eccl. 6, 20; vgl. Hieron. „De viris illustr.“ c. 59 und Phot. Bibl. Cod. 48). Denn bekanntlich wusste man im zweiten und dritten Jahrhundert (und zum Theil noch im vierten) im Occident und speciell in der römischen Kirche Nichts von dem paulinischen Ursprung des Hebräerbriefs, während sich der Orient damals im Ganzen und Allgemeinen für denselben aussprach. Wenn der Kleinasiate Irenaeus in seinen Schriften nur ganz ausnahmsweise Stellen aus ihm angeführt und einer Aussage des Stephanus Gobarus zufolge — s. Phot. Bibl. Cod. 232 — seine Abfassung durch Paulus sogar ausdrücklich geläugnet hat, so ist diese seine Stellung zu ihm vornehmlich dem Einflusse des Abendlandes, wohin er schon in jüngerem Alter kam, und wo er den grössten Theil seines Lebens verbrachte, und insbesondere dem der römischen Kirche zuzuschreiben. Hat sich Irenäus doch nach Eus. Hist. eccl. 5, 24 auch in Bezug auf die Zeit der Osterfeier entschieden für die römisch-occidentalische Ansicht und Praxis ausgesprochen, obgleich in der Kirche seiner Heimath eine andere herrschte. Allerdings aber könnte auch die Ansicht des Cajus vom Ursprung des Hebräerbriefs, gleich der des Irenaeus, möglicherweise auf römisch-occidentalischem Einfluss beruhen. Nehmen wir Beides, den Nameu des Cajus und seine Stellung zum Hebräerbrief zusammen, so werden wir indess immerhin sagen dürfen, dass er wahrscheinlich ein Occidentale gewesen ist. — Photius bemerkt Bibl. Cod. 48, er habe am Rande (*ἐν παραγραφαις*) eines Exemplars der Schrift *Περι του παντος* die Notiz gefunden, dass diese Schrift nicht dem Josephus angehöre, sondern einem gewissen Presbyter Cajus, der sich in Rom aufgehalten (*ἀλλα Γαϊου τινος πρεσβυτερου ἐν Ῥωμῃ διατριβοντος*), und weiterhin bringt er die Notiz bei, dass man sage, Cajus sei unter Victor und Zephyrinus Presbyter in der römischen Kirche gewesen (*τουτον Γαϊον πρεσβυτερον φασι γεγενησθαι της κατα Ῥωμην ἐκκλησιας κ. τ. λ.*) und zum Heidenbischof ordinirt worden

Gemeinde angehört hat oder schon in ganz jungen Jahren nach Rom gekommen und dort aufgewachsen ist, so dass er wesentlich für einen römischen Christen gelten kann [153]).

Dagegen ist in der angegebene Zeit in dem Alexandriner Origenes ein zweifellos griechischer Kirchenlehrer in Rom gewesen, ein Faktum, mit dem uns Eusebius bekannt macht, indem er Hist. eccl. 6, 14 erzählt:

(vgl. die Ueberschrift zu Cod. 48). Sollte jene Notiz in der Wahrheit begründet sein, so wäre Cajus in Rom ein Fremder gewesen, der sich dort eine Zeit lang aufgehalten hatte, sollte es diese sein, so hätte man ihn entweder für einen gebornen Römer zu halten oder für einen Fremden, der, gleich Florinus und Blastus (s. ob. S. 316 f.) und wahrscheinlich auch Tertullian (s. ob. S. 349 Anm. 151), nach Rom gekommen, dort Presbyter geworden war. Darauf, dass Eusebius, der ihn Hist. eccl. 2, 25 bloss einen ἐκκλησιαστικος ἀνηρ nennt, und Hieronymus Nichts davon wissen, dass er Presbyter oder römischer Presbyter gewesen, dürfen wir nicht zu viel Gewicht legen. Wissen doch Ebendieselben auch Nichts davon, dass der Zeitgenosse des Cajus, Hippolytus, zuerst Presbyter und dann Gegenbischof in Rom gewesen ist (s. Eus. Hist. eccl. 6, 20 und Hieron. „De viris illustr.“ c. 61).

153) Hippolytus, der, wie wir schon ob. S. 308 Anm. 66 gesehen haben, ohne Zweifel von griechischer oder hellenistischer Abstammung war, erscheint als viel zu stetig in Rom lebend und als viel zu eingewurzelt in der römischen Gemeinde und viel zu verflochten in ihre Verhältnisse, als dass wir ihn uns recht wohl als einen Griechen oder hellenistischen Orientalen denken können, der in seinen Mannesjahren als Fremder nach Rom gekommen und dort in die Zahl der Presbyter der Gemeinde aufgenommen worden war. (Was die Stetigkeit seines Aufenthalts in Rom betrifft, so finden wir ihn Decennien hindurch hier und fast nirgends anderswo, als hier. Nur in seinen jüngeren Jahren hat er sich seiner eigenen Aussage in seinem Συνταγμα κατα αἱρεσεων λβ' zufolge einmal eine Zeit lang in Lugdunum aufgehalten um die Vorträge des Irenaeus zu hören. S. Phot. Bibl. Cod. 121.) Auch dass Hippolyt den paulinischen Ursprung des Hebräerbriefes so bestimmt geläugnet hat (λεγει δε —, ὁτι ἡ προς Ἑβραιων ἐπιστολη οὐκ ἐστιν του ἀποστολου Παυλου Phot. a. a. O., Ἱππολυτος και Εἰρηναιος την προς Ἑβραιους ἐπιστολην Παυλου οὐκ ἐκεινου εἰναι φασι Steph. Gobarus bei Ebds. Cod. 232), lässt es als viel glaublicher erscheinen, dass er entweder ein gebornes Mitglied des griechischen Bestandtheils der römischen Gemeinde gewesen oder doch schon als Kind oder Knabe oder junger Mensch (ähnlich, wie sein Lehrer Irenaeus, der ebenfalls den Hebräerbrief für nichtpaulinisch erklärt hat) aus der griechisch-hellenistischen Hälfte des römischen „orbis“ nach Rom gekommen und hier gebildet und erzogen worden ist, als dass er sich als Mann von dorther nach der Weltstadt begeben und in der christlichen Gemeinde derselben heimisch gemacht hat.

῾Ο γε τοι ᾽Αδαμαντιος (και τουτο γαρ ἠν ᾽Ωριγενει ὀνομα), Ζεφυρινου κατα τουσδε τους χρονους της ῾Ρωμαιων ἐκκλησιας ἡγουμενου, ἐπιδημησαι τῃ ῾Ρωμῃ και αὐτος που γραφει, λεγων· εὐξαμενος την ἀρχαιοτατην ῾Ρωμαιων ἐκκλησιαν ἰδειν. Nach diesen Worten war es also der Wunsch, die höchst alte oder uralte[154]) römische Kirche zu sehen, der Origenes seiner eigenen Angabe zufolge nach Rom führte, und kam er unter Zephyrin (198 oder 199—217 Lips., 202—18 Coust.) dorthin. Da Eusebius schon Hist. eccl. 6, 8 den Tod des Septimius Severus († 211) berichtet, so muss Origenes's Reise nach Rom frühestens im Jahre 211 Statt gefunden haben; da er diese ferner unter Zephyrin († 217 oder 218) setzt und vom Tode Caracallas († 217) erst Hist. eccl. 6, 20 redet, so kann der alexandrinische Kirchenlehrer nicht später als 217 in der Weltstadt gewesen sein; und da endlich der in Alexandrien erregte nicht kleine Krieg, der nach Eus. Hist. eccl. 6, 19 Origenes zur Flucht nach Palästina nöthigte, ohne allen Zweifel identisch ist mit dem Blutbade, das Caracalla im Jahre 216 während seiner Anwesenheit in Alexandrien daselbst anrichtete (Herod. 4, 8. 9. Dio Cass. 77, 22. 23. Ael. Spart. Carac. 6), und Origenes zur Zeit dieses Krieges oder Blutbades schon lange wieder von Rom zurück war[155]), so wird seine Reise dorthin ein Paar Jahre oder einige Jahre vor 216 liegen, und er altso, als er sie unternahm, gegen 30 Jahre alt gewesen sein (er war 185 geboren). Sein Aufenthalt in der Weltstadt dauerte übrigens nach Eusebius nur kurze Zeit ((*ἐνθα οὐ πολυ διατριψας, ἐπανεισιν εἰς την ᾽Αλεξανδρειαν*). Nach dem, was Photius Bibl. Cod. 121 in den Worten: *οὑ* (des Origenes) *και συνηθης μαλιστα — ὑπηρχεν* (Hippolytus)aussagt, muss Origenes während seines Aufenthalts in Rom viel

[154]) Nicht die älteste („antiquissimam omnium" Vales.), denn das war nicht sie, sondern die Kirche von Jerusalem. Auch fehlt der Genitiv der Klasse.

[155]) Nach seiner Rückkehr von Rom und vor seiner Flucht nach Palästina hatte er nämlich nicht nur eine Zeit lang in Alexandrien gewirkt (Eus. Hist. eccl. 6, 14 Schluss und 15—18), sondern war er auch von dieser seiner Vaterstadt nach Arabien gereist und von hier, allerdings nach nur kurzem Aufenthalt, wieder zu derselben zurückgekehrt (ebds. 6, 19). (Ich gehe von der gegründeten Voraussetzung aus, dass Eusebius in dem, was er Hist. eccl. 6, 14—19 von Origenes erzählt, wesentlich die Zeitfolge eingehalten hat.)

mit Hippolytus umgegangen sein[156]), was sich übrigens auch schon von vornherein erwarten lässt.

Mit Origenes schliesst der mit Justinus Martyr beginnende Zug berühmter oder namhafter hellenisch-orientalischer Kirchenlehrer und Kirchenscribenten nach Rom. Wir wissen zum Wenigsten von keinem Solchen, der im dritten Jahrhundert nach dem grossen Alexandriner dorthin gereist wäre. Und ebenso wenig ist irgend welche Kunde davon an uns gelangt, dass sich ein Solcher in den drei ersten Jahrzehnten des vierten daselbst aufgehalten habe. Erst gegen 340 kamen mit Athanasius und Marcellus von Ancyra, so viel wir wissen, wieder hellenisch-orientalische Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller grösseren oder geringeren Namens nach der Weltstadt, — in ganz veränderter Zeit und aus ganz anderen Ursachen als früher.

Uebrigens ist sicher sowohl in der Zeit zwischen Hadrian und Caracalla als auch in der Zeit zwischen dem Tode dieses Kaisers und der Regierung der Söhne Constantins des Grossen so mancher unberühmte und unbekannte oder doch wenig bekannte griechische und hellenistisch-orientalische Cleriker und insbesondere Bischof nach Rom gekommen und hier kürzere oder längere Zeit gewesen, von dessen Reise dorthin und Aufenthalt und Thätigkeit daselbst wir keine Kunde haben, eben weil er keinen Namen oder doch nur einen geringen besass[157]).

156) Photius erzählt a. a. O.: *Λεγεται δε και οὑτος* (Hippolytus) *προσομιλειν τῳ λαῳ κατα μιμησιν Ὠριγενους, οὑ και — ἐραστης των λογων ὑπηρχεν, ὡς και προτρεψασθαι αὐτον την θειαν ὑπομνηματισαι γραφην. ἐγκαταστησας αὐτῳ και ὑπογραφεας ἑπτα ταχυγραφους και ἑτερους τοσουτους γραφοντας εἰς καλλος, ὡν ἠν και της δαπανης αὐτος χορηγος. και ταυτα ὑπηρετουμενος αὐτῳ, ἀπαιτειν αὐτον ἀπαραιτητως το ἐργον. ἐξ οὑ και ἐργοδιωκτην ἐν μιᾳ των ἐπιστολων παρα Ὠριγενους κληθηναι.* Hievon möchte soviel wahr sein, dass der jüngere Mann bei seinem Verkehr mit dem älteren auf diesen durch die Ueberlegenheit seines Geistes einen starken und dauernden Eindruck gemacht hat. Doch schrieb sich dieser Eindruck gewiss nicht bloss von dem mündlichen Verkehr Beider in Rom, sondern auch und noch weit mehr von den Schriften des Origenes her, was Photius auch andeutet. — Aehnliches, wie Photius von Hippolyt, erzählt bekanntlich Eusebius, Hist. eccl. 6, 23, von dem von Origenes bekehrten Ambrosius.

157) Nur das Andenken an die römische Reise und den römischen Aufenthalt eines weniger bekannten hellenistisch-orientalischen Bischofs hat sich erhalten, ich meine

Und noch bei Weitem grösser ist naturlich die Zahl der griechischen und hellenistisch-orientalischen Laien gewesen, die in dem angegebenen

das des Abercius von Hierapolis, der nach seinen von Symeon Metaphrastes und von Anderen verfassten Acten, sowie nach den Menologien der Griechen, und insbesondere nach seinem in den ersteren enthaltenen und ihm selbst zugeschriebenen Epitaphium unter Marc Aurel in Rom gewesen ist. Allerdings weiss weder Eusebius, noch irgend ein anderer alter Kirchenlehrer Etwas von diesem Abercius, ist Simeon Metaphrastes ein sehr schlechter Gewährsmann, enthalten die Acten des Abercius bei ihm und den Anderen des Fabelhaften genug, und findet sich im Epitaphium nach seinem Wortlaut in den Handschriften so Manches, was seine Aechtheit verdächtig und zweifelhaft macht. Indessen kann doch weder die Person des Abercius, noch Alles, was an den angeführten Orten von ihm erzählt wird, rein aus der Luft gegriffen sein, stimmt ferner die Reise eines phrygischen Bischofs nach Rom im Anfang der sechziger Jahre des zweiten Jahrhunderts (Abercius ist als der Vorgänger des Claudius Apollinaris, der zwischen 170 und 180 blühte, zu denken, und seine Reise in den Anfang der Regierung Marc Aurels zu zetzen) gar nicht übel mit den Zeitverhältnissen (wir erinnern an die Differenz des Orients und des Occidents in Betreff des Tages der Osterfeier, die bei der Anwesenheit Polykarps von Smyrna in Rom um 160 zwischen diesem Bischof und Aniket zur Sprache kam, und an die montanistische Bewegung, die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts gerade in Phrygien entstand, und zu der nach Tertullian Adv. Prax. 1 schon die Vorgänger Victors oder Eleutherus's Stellung genommen haben), und enthält endlich das Epitaphium des Abercius Einiges, was nicht nach einer späteren Zeit schmeckt, sondern den Eindruck hohen Alterthums macht. Ich meine das, was in V. 12—16 ausgesprochen wird:

Πιϭτιϛ δε προηγε
Και παρεϑηκε τροφην, Ἰχϑυν [δε μιηϛ] ἀπο πηγηϛ,
Παμμεγεϑη, καϑαρον, ὁν ἐδραξατο παρϑενοϛ ἁγνη·
Και τουτον ἐπεδωκε φιλοιϛ ἐϭϑειν δια παντοϛ,
Οἰνον χρηϭτον ἐχουϭα, κεραϭμα διδουϭα μετ᾽ ἀρτον.

Die Aberciuslegende möchte daher wohl einen historischen Kern und sein Epitaphium eine historische Grundlage haben, und die Existenz seiner Person und seine Reise nach Rom diesen Kern und diese Grundlage bilden oder dazu gehören. (Ob der Abercius der Legende derselbe ist mit dem *Αουιρκιοϛ Μαρκελλοϛ*, an den die Schrift gegen die Montanisten gerichtet ist, aus der Eusebius, Hist. eccl. 5, 16 s., Auszüge gegeben hat? Zeit und Ort könnten dafür sprechen.) — Die Geschichtlichkeit des Inhalts der „Acta S. Abercii" und die Aechheit seines Epitaphs ist insbesondere von Tillemont in den Mémoires T. II p. 21 ss. bestritten und von de Buck in den Actt. Sanctt. Oct. T. IX p. 485 ss. (im Ganzen) vertheidigt worden. Dem Letzteren schliessen sich in Betreff der Aechheit des Epitaphiums de Rossi in der Rom. Sott. T. II p. 337 ss. und Kraus in der Rom. Sott. S. 213 an, während Garucci (Civilta

Zeitraum aus den verschiedensten Ursachen sich nach der Weltstadt begeben haben, die Einen diese selbst, die Anderen die Christengemeinde in ihr aufsuchend oder besuchend [158]).

Catolica, 1856, I, 688 und II, 84) annimmt, dass Symeon Metaphrastes dasselbe interpolirt und auf seiner Grundlage die Acta erdichtet habe. Pitra, der von den Acten und dem Epitaph ähnlich wie de Buck urtheilt, hat dieses im Spicil. Solesm. T. III p. 532 ss. aus elf Handschriften herausgegeben und zu restituiren gesucht.

Die sechzehn Bischöfe, welche 251 Cornelius (natürlich in Rom) zum römischen Bischof weihten (Cypr. Ep. 52 Ad Anton. c. 24, Pacianus Ep. III ad Sympron. c. 6), gehörten gewiss ausnahmslos Italien und meist der Nachbarschaft Roms an. Ebenso werden die Mitglieder des in demselben Jahre von Cornelius in Rom versammelten grossen Concils (*ἑξηκοντα μεν τον ἀριϑμον ἐπισκοπων, πλειονων δ᾽ ἐτι μαλλον πρεσβυτερων τε και διακονων* Eus. Hist. eccl. 6, 43 Anf.; vgl. Cypr. Ep. 52 n. 6: „qui — Cornelius et ipse cum plurimis coëpiscopis habito concilio"), deren bischöflichen Theil Cornelius am Schlusse seines Briefes an Fabius von Antiochien mit Namen und mit Angabe ihres Sitzes angeführt hatte (*και ἐπι τελει δε της ἐπιστολης των ἐπι Ῥωμης παραγενομενων ἐπισκοπων της τε του Νοουατου κατεγνωκοτων ἀβελτριας καταλογον πεποιηται, ὁμου τα τε ὀνοματα και ἡς ὁ καϑεις αὐτων προηγειτο παροικιας ἐπισημαινομενος* Eus. a. a. O. Schluss), wenn nicht alle, so doch fast alle Italien und ihm benachbarten occidentalischen Ländern angehört haben. Und dasselbe ist endlich wohl auch mit den während der decischen Verfolgung nach Rom geflüchteten Bischöfen der Fall gewesen, deren in Cypr. Ep. 31 (einem in der Zeit zwischen dem Tode Fabians und der Wahl des Cornelius, 21 Januar 250 bis Anfang März 251 Lips., vom römischen Clerus an Cyprian geschriebenen Briefe) n. 8 Erwähnung geschieht („et quidem cum quibusdam episcopis vicinis nobis et appropinquantibus, et quos ex aliis provinciis longe positis persecutionis istius ardor ejecerat, ante constitutionem episcopi nihil innovandum putavimus"). Doch können unter diesen Bischöfen eher einige griechische gewesen sein.

Vgl. auch noch die Erörterungen de Rossis über einige in dem Cömeterium des Kallistus begrabene fremde Bischöfe, Rom. sott. T. II p. 221 ss. und 226 ss., sowie seine Erörterung über den Bischof Urban, der sich nach ihm unter Marc Aurel in Rom aufgehalten hat und 176 oder 177 Märtyrer geworden ist, Rom. sott. ebds. p. 52 s. und 150 s. und gegen sie Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe S. 180 f.

158) So kamen, wie wir aus den Schlussworten der ersten von den beiden Stellen ersehen, die uns Eusebius, Hist. eccl. 4, 23, aus dem um 170 geschriebenen Briefe des Dionysius von Corinth an die Römer mitgetheilt hat, während Soters Episkopat (166 oder 167—174 oder 175 Lips., 168—177 Coust.) in der Zeit der Verfolgungen der christlichen Kirche unter Marc Aurel griechische Christen nach Rom um dort Trost und Hilfe zu suchen (*ὁ οὐ μονον διατετηρηκεν ὁ μακαριος ὑμων*

Wir haben schon ob. S. 334 f. bemerkt, dass die Proselytenmacherei der Haeretiker, die sich im zweiten Jahrhundert und in der ersten Hälfte des dritten in Rom aufhielten, durchweg hellenistische Orientalen, auch so weit sie schriftlich vor sich ging, auf Griechisch getrieben wurde, und dass ebenso der Kampf der fremden Kirchenlehrer, die damals in Rom lebten, gleichfalls fast lauter hellenistische Orientalen, auch so weit er ein schriftlicher war, auf Griechisch geführt ward, und wir haben gelegentlich (s. insbesondere S. 333 Anm. 125 und S. 335) von Jenen und von Diesen verfasste griechische Schriften genannt und von der einen und der anderen von ihnen auch gesprochen. Wir wollen nun, von den von beiden Theilen verfassten Schriften „ex professo" handelnd, das früher Gesagte wiederaufnehmen und ergänzen und vervollständigen. Aber nicht bloss dies wollen wir thun, sondern auch von den nicht antihaeretischen griechischen Schriften, welche von hellenistisch-orientalischen Kirchenlehrern, die in dem angegebenen Zeitraum in der Weltstadt verweilt haben, während ihres Aufenthalts daselbst geschrieben worden sind, ferner von den in griechischer Sprache abgefassten Schriften römischer Kirchenlehrer aus dem zweiten und dritten Jahrhundert und endlich von der damals in dieser Sprache geführten Correspondenz zwischen den römischen Bischöfen und ihrer Gemeinde und den griechischen und hellenistisch-orientalischen Kirchen wollen wir, in grösster Kürze, handeln. Mit einem Wort: Wir wollen im Nachfolgenden Alles aufführen und, in möglichster Kürze, besprechen, was in den beiden auf die apostolische Zeit zunächst folgenden Jahrhunderten in Rom von haeretischen Schriften und von kirchlichen Schriften aller Art in griechischer Sprache verfasst worden ist. Dass hiebei auch das zur Sprache kommen muss, was in diesen Jahrhunderten von Lateinisch abgefassten kirchlichen Schriften in Rom geschrieben worden ist, sagt sich von selbst.

Die Abfassung wie vieler und welcher von den Schriften Valentins in Rom fällt, lässt sich natürlich nicht sagen. Haben wir doch von

ἐπισκοπος Σωτηρ, ἀλλα και ηὔξηκεν· — λογοις — μακαριοις τους ἀνιοντας ἀδελφους ὡς τεκνα πατηρ φιλοστοργος παρακαλων, „advenientes fratres clementi satis et mitissimo solatur alloquio" Rufin).

den Briefen und Homilien dieses grössten aller Gnostiker bloss einige ganz wenige dürftige Bruchstücke, von jenen drei und von diesen ebenfalls drei (s. ob. S. 333 Anm. 125), von seinen Hymnen oder, wie Tertullian (an den beiden ebds. angef. Stt.) und Hippolyt („Refut. omnium haeress." 6, 137) sie nennen, „Psalmen" nicht mehr als ein einziges (das von Hippolyt a. a. O. citirte) und ausserdem nur noch das einer Schrift von ihm, deren Klasse und Titel uns unbekannt sind, entnommene, die Frage nach dem Ursprung des Bösen beantwortende, etwas längere Fragment in Adamantius's „Dialogus de recta in Deum fide" Sect. IV in.[159]). Nur das dürfen wir sagen, dass ein guter, ja vielleicht der grösste oder doch grössere Theil von Valentins literarischen Hervorbringungen Rom angehören wird, da er hier so viele Jahre hindurch (gegen 20; s. ob. S. 310) und in seinem kräftigsten Mannesalter und seiner Blüthezeit verweilt hat[160]). Aehnliches gilt

[159]) Das von Epiphanius in Pan. haeres. 31 n. 5 und 6 mitgetheilte Fragment ist einer Schrift nicht Valentins selber, sondern eines seiner Schüler entnommen (s. Massuet, Dissert. I in Iren. n. 10, Iren. Opp. ed. Stier., T. II p. 62 s.). Von Valentins Schrift „Sophia", deren Existenz Massuet (a. a. O. n. 9 p. 61) mit Unrecht geläugnet hat (vgl. nämlich Tert. Adv. Valentt. c. 2: „Docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis" mit Tert. „De carne Christi" c. 20: „non quidem — Psalmi — Valentini, sed — David[is]") ist uns Nichts erhalten (die Schrift: „Pistis Sophia" ist kaum aus der valentinischen Schule, geschweige denn von Valentin selbst), und ein Evangelium Valentins hat es nicht gegeben (s. Grabe, Spicil. T. II p. 48 s. und Mass. a. a. O. n. 9 p. 61 s.).

[160]) Wir haben ob. S. 312 geäussert, dass der von Hippolyt in „Refut. omnium haeress." 6, 35 erwähnte italiotische Zweig der Schule Valentins, zu dem er namentlich Ptolemaeus und Herakleon rechnet, seinen Sitz oder doch Hauptsitz in Rom gehabt haben müsse, indem Valentin hier sehr lange gewirkt habe. War dem so, so können Ptolemaeus's „Epistola ad Floram" und andere Schriften dieses Gnostikers und Herakleons Commentar zum Evangelium Johannis (und zum Evangelium Lucae, wenn er einen solchen geschrieben haben sollte), möglicherweise in Rom verfasst sein. Und dafür, dass der Erstere dort Schriften abgefasst hat, lässt sich vielleicht der Umstand anführen, dass der im Occident lebende und mit Rom wohlbekannte (s. ob. S. 346 Anm. 144) Irenaeus in „Adv. haeress." L. 1, 1—8 das valentinische System gerade in der Gestalt darlegt, die ihm Ptolemaeus gegeben hatte (s. L. 1 Praef. n. 2 und insbesondere den Schluss von L. 1—8: „Et Ptolemaeus quidem ita"). Allerdings spricht keiner von den Kirchenlehrern, die von Valentins, Cerdons und Marcions Kommen nach und Aufenthalt in Rom reden, davon, dass Ptolemaeus und

auch von dem, was Marcion, die zweite haeretische Grösse, die sich in Rom aufgehalten, geschrieben hat (s. ob. S. 333 Anm. 125), indem auch sein Aufenthalt daselbst sich über einen längeren Zeitraum erstreckte (s. ob. S. 313—15). Von dem Schüler Marcions Apelles haben wir schon ob. S. 315 gesagt, dass er seine Φανερωσεις während seines zweiten Aufenthaltes in Rom geschrieben hat[161]). Auch seine

Herakleon dorthin gekommen sind und sich dort aufgehalten haben. Indessen dürfen wir doch nicht ausser Acht lassen, dass Jene Haeresiarchen, sie dagegen nur Jünger eines Solchen waren. Nach dem Verfasser des „Praedestinatus“ Lib. I n. 16 fing Herakleon auf Sicilien zu lehren an („Hic in partibus Siciliae inchoavit docere“). Diese Nachricht kann, da sie damit übereinstimmt, dass Hippolyt Herakleon zu den Schülern Valentins rechnet, die ἀπο της Ἰταλιας waren (s. ob. S. 312 Anm. 73), recht wohl in der Wahrheit begründet sein, schliesst aber natürlich einen römischen Aufenthalt desselben nicht aus. Was der Verfasser des „Praedestinatus“ sonst noch von einer sicilischen Synode gegen Herakleon und von der Theilnahme des römischen Bischofs Alexander an ihrer Sache gegen ihn erzählt, verdient schon um des Umstandes willen, dass Herakleon lange nach Alexander gelebt hat, keinen Glauben und hat vielleicht nur das zu seinem historischen Kern, dass Herakleons Lehre auf Sicilien, bei den sicilischen Bischöfen auf Widerstand stiess. Die Angabe mehrerer neueren Kirchenhistoriker, dass Herakleon aus Aegypten und Alexandrien gewesen, und dass er hier gelebt, scheint nur daraus erschlossen zu sein, dass der Alexandriner Origenes in seinen Tomis über das Evangelium Johannis nicht selten Stellen aus Herakleons Commentar zu diesem Evangelium citirt (s. die Sammlung dieser Stellen in Grabes Spicil. p. 85—117 und p. 236 und in Iren. Opp. ed. Stier. T. I p. 938—71), und dass der Alexandriner Clemens in Stromm. Lib. IV. Opp. p. 502, ed. Sylb. eine (wohl einem Commentar Herakleons zum Lukasevangelium entnommene) exegetische Bemerkung desselben über Luk. 12, 8. 11. 12 und in den Ἐκ των προφητικων ἐκλογαι (Opp. p. 804 ed. Sylb.) eine Stelle aus einer seiner Schriften anführt.

161) Wir haben ob. S. 315 nach Tertullian angegeben, dass Apelles sich in Alexandrien an eine Visionärinn, Philumene, angeschlossen habe und später, vielleicht in ihrer Begleitung, nach Rom zurückgekommen sei. Dies ist ein Irrthum. Tertullian setzt an der Stelle in „De praescriptt. haerett.“ c. 30, aus welcher diese Angabe geflossen ist, den Anschluss des Apelles an Philumene deutlich erst nach dessen Rückkehr aus Alexandrien und lässt ihn also in Rom geschehen sein, und die Philumene hier gelebt haben. („Inde post annos regressus non melior, nisi, qua non Marcionites, in alteram feminam impegit, illam virginem Philumenen“ etc.). Aber hieraus erhellt, dass Apelles, Tertullian zufolge, seine Φανερωσεις, die ja sein Verhältniss zur Philumene zu ihrer Voraussetzung haben, erst in Rom geschrieben hat. — Wenn übrigens Hippolyt, „Refut. omnium haeress.“ 10, 20

Συλλογισμοι oder *Συλλογισμων βιβλοι* (*βιβλια*), die wider das mosaische Gesetz gerichtet waren[162]), sind wahrscheinlich dort verfasst worden[163]). Und dasselbe gilt auch von der Schrift des marcionitischen

von Apelles sagt: *Προσεχει δε βιβλῳ* („Er hält sich aber an ein Buch"), *ἡν Φανερωσεις καλει Φιλουμενης τινος, ἡν προφητιν νομιζει*, so sieht es aus, als habe nach ihm von den *Φανερωσεις* nur der Titel dem Apelles angehört, das Buch selber aber einem Anderen. Indessen will Hippolyt ohne Zweifel nur sagen, dass sich Apelles an die von ihm in seinem Buche aufgezeichneten „Offenbarungen" der Philumene halte (vgl. „Refut. omnium haeress." 7, 38: *Φιλουμενης δε τινος λογοις προσεχει ὡς προφητιδος φανερωσεσι*), und hat er sich nur darum so ausgedrückt, wie er gethan, weil die Offenbarungen der Philumene die Grundlage der *Φανερωσεις Φιλουμενης* und nach ihres Verfassers in diesem Titel selbst ausgedrückten Meinung dessen Haupttheil und Kern bildeten, über den er selber nur commentirte.

162) „Habet (Apelles) praeterea suos libros, quos inscripsit Syllogismorum, in quibus probare vult, quod omnia, quaecunque Moyses de Deo scripserit, vera non sint, sed falsa sint" App. zu Tertullians Schrift „De praescriptt. haerett." c. 6 (51), *Ἀπελλης — ἀθετειν βουλομενος ὡς ουχ ἁγια τα Μωϋσεως συγγραμματα, τουτο ἐπαπορησας ἐπιφερει* κ. τ. λ. Orig. Hom. II in Gen. Opp. T. II p. 61 s. ed. Delar., „Plerique enim, quorum auctor Apelles, sicut habes in trigesimo et octavo tomo ejus, has quaestiones proponunt: Quomodo lignum vitae plus operari videtur ad vitam, quam insufflatio Dei?" etc. Ambros. „De paradiso" c. 5 n. 28. Vgl. auch noch Eus. Hist. eccl. 5, 13 Schluss: *Ὁ γε τοι Ἀπελλης οὑτος μυρια κατα του Μωϋσεως ἠσεβησε νομου, δια πλειονων συγγραμματων* (Eusebius meint die einzelnen Bücher der *Συλλογισμοι*, die nach dem Verf. des App. zu „De praescriptt. haerett." aus mehreren und nach Ambrosius aus sehr vielen Büchern bestanden) *τους θειους βλασφημησας λογους, εἰς ἐλεγχον, ὡς γε δη δοκει, και ἀνατροπην ἀυτων οὐ μικραν πεποιημενος σπουδην*.

163) Was hiefür spricht, ist der Zusammenhang, in dem sie mit den in Rom verfassten *Φανερωσεις* gestanden haben. Wie diese gegen die Aussprüche der alttestamentlichen Propheten gerichtet waren (*τας — προφητειας ἐξ ἀντικειμενου λεγει πνευματος, πειθομενος ἀποφθεγμασι παρθενου τινος δαιμονωσης, ὀνομα Φιλουμενης* Rhodon bei Eus. Hist. eccl. 5, 13; vgl. auch noch die Worte Rhodons ebds.: *ἐφη — ὁ γερων Ἀπελλης προς ἐμε —, τας μεν προφητειας ἑαυτας ἐλεγχειν, δια το μηδεν ὁλως ἀληθες εἰρηκεναι· ἀσυμφωνοι γαρ ὑπαρχουσι και ψευδεις και ἑαυταις ἀντικειμεναι*), so jene gegen das mosaische Gesetz oder den Pentateuch. Die *Συλλογισμοι* und *Φανερωσεις* waren gleichsam nur die zwei Theile eines gegen das Alte Testament oder gegen „Moses und die Propheten" gerichteten Werkes.

Assyriers Prepon, deren Hippolytus „Refut. omnium haeress.“ 7, 31 in den Worten gedenkt: Ἐπει δε ἐν τοις καϑ᾽ ἡμας χρονοις νυν καινοτερον τι ἐπεχειρησε Μαρκιωνιστης τις Πρεπων Ἀσσυριος, προς Βαρδησιανην τον Ἀρμενιον ἐγγραφως ποιησας λογους περι της αἱρεσεως κ. τ. λ. Denn Hippolyt bezeichnet sie hier als vor Kurzem, so eben (ἐν τοις καϑ᾽ ἡμας χρονοις νυν) geschrieben, und er lebte in Rom. Endlich gehört auch der wesentlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstandene, weitschichtige ebjonitisch-gnostische Schriftenkreis, den man mit dem Namen „Clementinen“ zu bezeichnen pflegt, wenigstens zum Theil der Weltstadt an[164]). — Von den dynamistischen und modalistischen Monarchianern, die gegen Ende des zweiten Jahrhunderts und in den ersten Decennien des dritten aus den griechisch-hellenistischen Kirchen nach Rom kamen und kürzere oder längere Zeit innerhalb der römischen Gemeinde und in ihrer Umgebung ihr Wesen trieben, werden uns keine Schriften genannt. Wir hören nur durch Epiphanius, Pan. haeres. 54 n. 1, davon, dass der Lederarbeiter Theodotus ein vielgelehrter (πολυμαϑης) Mann gewesen (s. ob. S. 319 Anm. 94), und aus dem Munde des Verfassers des Σμικρος Λαβυρινϑος, Hippolyt (s. ob. S. 318 Anm. 90), bei Eusebius Hist. eccl. 5, 28 (vgl. auch Theodoret, „Haerett. fabb. comp.“ 2, 5), dass seine Anhänger oder die Artemons oder auch die beider (s. ob. S. 319 Anm. 94) ihre Lehre nicht sowohl auf Schrifstellen, als vielmehr auf logische Schlüsse gebaut, mit Hintansetzuug der heiligen Schriften der Geometrie obgelegen, profane, heidnische Verfasser, wie Euklid, Aristoteles und Theophrast und Galen bewundert und hochverehrt, ja Galen geradezu angebetet, und ihre Bücher eifrig studirt, und, so weit sie sich mit den heiligen Schriften beschäftigt, an deren Text unter dem Vorwande ihn zu emendiren willkührliche Kritik geübt, weshalb auch die von einzelnen Mitgliedern der Secte, Asklepiodot oder Asklepiades, Theodot, Hermophilus und Apollo-

164) Die meisten Neueren (Baur, Schliemann, Gieseler, Hilgenfeld, Ritschl u. A.) lassen so wohl die clementinischen Homilien (Τα Κλημεντια), als auch die „Recognitiones Clementis“ (in ihrem griechischen Original) in Rom verfasst sein, nach Ulhorn, der Ostsyrien für das Vaterland der Homilien ansieht, sind zum wenigsten die Recognitionen in Rom entstanden, als eine Ueberarbeitung jener.

nides oder Apollonius, angeblich verbesserten Exemplare derselben nicht mit einander übereinstimmten, ja Einer von den Genannten, Apollonides, sogar zu verschiedenen Zeiten zwei mit einander disharmonirende Recensionen derselben geliefert habe[165]. Allein es lässt sich doch erwarten, dass der „vielgelehrte" Theodotus und inbesondere Männer, wie die von dem Verfasser des Σμικρος Λαβυρινθος geschilderten, auch selber geschrieben, oder näher, bestimmter, dass sie ihre Lehre auch schriftlich entwickelt, und gegen Angriffe von kirchlicher Seite vertheidigt und die Kirchenlehre auch in Schriften angegriffen haben werden; die verschiedenen von ihnen „verbesserten" Exemplare der heiligen Schriften oder, wie man vielleicht sagen kann, von ihnen ausgegangenen „kritischen" Recensionen oder Ausgaben derselben[166], sind selber als eine Art schriftstellerischer Produktionen zu betrachten; endlich Epiphanius führt in Pan. haeress. 54 den Lederarbeiter Theodotus wiederholt in einer Weise redend ein, die den Gedanken sehr nahe legt, dass ihm oder vielmehr seiner Quelle Schriftliches von ihm vorgelegen habe. Und auch von

165) *Δια τουτο ταις θειας γραφαις ἀφοβως ἐπεβαλον τας χειρας, λεγοντες αὐτας διωρθωκεναι. και ὅτι τουτο μη καταψευδομενος αὐτων λεγω, ὁ βουλομενος δυναται μαθειν. εἰ γαρ τις θελησει συγκομισας αὐτων ἑκαστου τα ἀντιγραφα ἐξεταζειν προς ἀλληλα, κατα πολυ ἀν εὑροι διαφωνουντα. ἀσυμφωνα γουν ἐσται τα Ἀσκληπιαδου τοις Θεοδοτου. πολλων δε ἐστιν εὐπορησαι, δια το φιλοτιμως ἐγγεγραφθαι τους μαθητας αὐτων τα ὑφ' ἑκαστου αὐτων, ὡς αὐτοι καλουσι, κατωρθωμενα, τουτεστιν ἠφανισμενα. παλιν δε τουτοις τα Ἑρμοφιλου οὐ συναδει. τα γαρ Ἀπολλωνιδου οὐδε αὐτα ἑαυτοις ἐστι συμφωνα. ἐνεστι γαρ συγκριναι τα προτερον ὑπ' αὐτου* (so, nicht *ὑπ' αὐτων*, was die Handschriften haben, ist augenscheinlich mit Christophorson und Savile zu lesen, indem der Verfasser des *Σμικρος Λαβυρινθος* in dem vorangehenden Satz nur von dem Mangel an Uebereinstimmung in den Exemplaren des Apollonides redet) *κατασκευασθεντα τοις ὑστερον παλιν ἐπιδιαστραφεισι, και εὑρειν καταπολυ ἀπαδοντα. — οὐδε — ἀρνησασθαι δυνανται ἑαυτων εἰναι το τολμημα, ὁποταν και τη αὐτων χειρι ᾐ γεγραμμενα, και παρ' ὧν κατηχηθησαν, μη τοιαυτας παρελαβον τας γραφας, και δειξαι ἀντιγραφα, ὁθεν αὐτα μετεγραψαντο, μη ἐχωσιν.*

166) Nach dem Verfasser des *Σμικρος Λαβυρινθος* wurden die „verbesserten" Exemplare des Asclepiodot und Theodot (und wohl auch die des Hermophilus und Apollonides) von ihren Schülern durch zahlreiche Abschriften vervielfältigt (s. die vorang. Anm.).

Männern, wie Epigonus, Kleomenes und Sabellius darf angenommen werden, dass sie in Rom ihre Lehre nicht ausschliesslich in Rede, sondern auch in Schrift werden vorgetragen haben. — Zum Schluss übrigens noch die Bemerkung, dass natürlich in der in Rede stehenden Zeit in der Weltstadt eine Anzahl und zwar ohne Zweifel eine bedeutende von anderwärts verfassten Schriften griechischer und hellenistisch-orientalischer Haeretiker aller Art, insbesondere gnostischer, von ihren Urhebern oder deren Anhängern in Umlauf gesetzt worden sind um durch sie unter Heiden, Juden, anderen Häretikern und den Mitgliedern der römischen Christengemeinde Proselyten zu gewinnen. Ein Beispiel von solchen Schriften ist das Buch Elchesais, das Alkibiades von Apamea nach Rom brachte (s. ob. S. 317 f.).

Von antihaeretischen Schriften, welche hellenistisch-orientalische Kirchenlehrer des zweiten und dritten Jahrhunderts, die Rom auf kürzere oder längere Zeit zu ihrem Wohnort gemacht hatten, während ihres Aufenthalts daselbst in griechischer Sprache verfasst haben, möchte zuvörderst das *Συνταγμα προς Μαρκιωνα* Justins des Märtyrers, dessen Irenaeus Adv. haeress. 4, 6, 2 (vgl. Eus. Hist. eccl. 4, 18) gedenkt, und aus dem er hier eine Stelle citirt[167]), zu nennen sein. Erwägen wir nämlich, dass sich Justin nicht nur lange Zeit und zu zweien Malen in Rom aufgehalten hat (s. ob. S. 337), sondern auch Jahre lang zu gleicher Zeit mit Marcion in der Weltstadt gewesen ist (vgl. ob. S. 313—15 und S. 342 mit S. 336 f. und S. 340[168]), so legt sich der Gedanke sehr

[167]) Wahrscheinlich ist auch die „Adv. haeress.“ 5, 26, 2 aus einer Schrift Justins citirte Stelle dessen *Συνταγμα προς Μαρκιωνα* entnommen.

[168]) Man ist versucht mit Semisch, a. a. O. S. 42 Text und Anm. 1 in den Worten: *Μαρκιωνα — τινα Ποντικον, ὁς και νυν ἐτι ἐστι διδασκων τους πειθομενους κ. τ. λ.* und: *ὁς ἀρνεισθαι τον ποιητην των οὐρανιων — και νυν διδασκει, ἀλλον δε τινα καταγγελλει παρα τον δημιουργον κ. τ. λ.* in Apol. 1, 26 und 58 eine Hindeutung darauf zu finden, dass Marcion, als Justin in Rom (s. weit. unt.) seine erste Apologie schrieb (139), daselbst lebte und wirkte. Allein Justin kann an den beiden Stellen auch sehr wohl bloss auf eine Wirksamkeit Marcions hingedeutet haben, die derselbe damals überhaupt entfaltete, und hätte der Märtyrer sagen wollen, dass Marcion zur Zeit der Abfassung der ersten Apologie in Rom lebte, so würde er dies wohl durch einen Zusatz, wie: *ἐν τῃ πολει ὑμων*, zu erkennen gegeben haben (vgl. die Worte: *δυναμεις ποιησας μαγικας*

nahe, dass er hier durch das, was er häufig von dem Wesen und Treiben desselben, sowie seiner Schüler, und der von ihm und diesen ausgehenden grossen Verführung (s. ob. S. 314—16 und S. 342[169])) hören und sehen musste[170]), den Impuls dazu erhalten hat, eine besondere Schrift gegen ihn, die oben genannte, zu schreiben[171]). — Und

— Simon — ἐν τῃ πολει ὑμων βασιλιδι Ῥωμῃ θεος ἐνομισθη in dem Vorangehenden).

169) Von der von Marcion ausgegangenen grossen Verführung überhaupt spricht Justin in seiner grösseren Apologie wiederholt in starken Ausdrücken (ὁς κατα παν γενος ἀνθρωπων δια της των δαιμονων συλληψεως πολλους πεποιηκε βλασφημιας λεγειν κ. τ. λ. c. 26, ᾧ πολλοι πεισθεντες, ὡς μονῳ τἀληθη ἐπισταμενῳ, ἡμων καταγελωσιν κ. τ. λ. c. 68).

170) Möglich, ja nicht unwahrscheinlich, dass der Märtyrer in Rom auch persönlich mit Marcion zusammengetroffen ist. So stiess ja auch Polykarp während seines Aufenthalts in Rom auf ihn, und hatte Rhodon daselbst eine Unterredung mit seinem Schüler Apelles.

171) Wir setzen voraus, dass das Συνταγμα προς Μαρκιωνα Justins nicht bloss ein Theil seines Συνταγμα κατα πασων αἱρεσεων gewesen ist, von dem er selbst in Apol. 1, 26 spricht, und worin er nach diesem C. (und nach C. 58) auch von Marcion gehandelt haben muss. Denn Irenaeus drückt sich „Adv. haeress." 4, 6, 2 in einer Weise aus, die darauf führt, dass er eine besondere Schrift Justins gegen Marcion gekannt hat (Και καλως Ἰουστινος ἐν τῳ προς Μαρκιωνα συνταγματι φησιν). Und ebenso hat sie Eusebius als eine selbstständige, von der Schrift gegen alle Haeresien verschiedene Schrift gekannt (s. Hist. eccl. 4, 11, wo Eusebius übrigens irrthümlich einen Passus aus Apol. 1, 26 als einen der Schrift gegen Marcion angehörigen citirt, indem er vergessen hatte, dass er ihn dort gelesen, und sich durch seinen Inhalt zu dem Glauben verleiten liess, er habe dies hier gethan). Und dasselbe gilt von Hieronymus und Photius, nach denen sie aus mehreren Büchern bestanden hat („sed et contra Marcionem insignia volumina, quorum Irenaeus quoque in quarto adversus haereses libro meminit, et alius liber contra omnes haereses, cujus facit mentionem in Apologetico, quem dedit Antonino Pio", „De viris illustr." c. 29, και μην και κατα Μαρκιωνος ἀναγκαιοι λογοι και ἡ κατα πασων αἱρεσεων χρησιμος πραγματεια, Bibl. Cod. 125). Auch lässt sich doch eine besondere Schrift Justins gegen Marcion nach dem ob. im Text und in Anm. 169 Bemerkten sehr wohl begreifen, und ist die Haeresie Marcions nicht nur von einer ganzen Reihe von Kirchenlehrern (Theophilus von Antiochien, Philippus von Gortyna, Modestus, Rhodon, Tertullian u. A.) in besonderen Schriften bestritten worden, sondern hat auch Irenaeus versprochen nach seinem Ἐλεγχου και ἀνατροπης της ψευδωνυμου γνωσεως βιβλια πεντε, worin er Marcions Irrthümer gelegentlich erwähnt und bekämpft, noch eine

was von Justins *Συνταγμα προς Μαρκιωνα*, das gilt auch, und wohl noch sicherer, von **Rhodons** an einen uns nicht weiter bekannten Kallistion gerichteten[172]), schon ob. S. 341 erwähnten *Συγγραμμα προς Μαρκιωνος αἱρεσιν*, indem Rhodon, wie wir a. a. O. gesehen, eine ziemlich lange Zeit in Rom gelebt hat[173]), Rom, wie aus seinem Buche selbst erhellt, der Hauptsitz der marcionitischen Secte war, und er sich daher hier am Meisten dazu getrieben fühlen musste, dasselbe gegen sie zu schreiben, und er in ihm, nachdem, was uns Eusebius Hist. eccl. 5, 13 aus ihm mitgetheilt hat, eine so so genaue Bekanntschaft mit den Zuständen der römischen Marcioniten, der Spaltungen unter ihnen und der Lehren der einzelnen marcionitischen Parteihäupter, an den Tag gelegt haben muss, dass es den Anschein gewinnt, als habe er es angesichts derselben geschrieben[174]).

eigene Schrift gegen dieselben zu schreiben (Adv. haeress. 1, 28, 4; vgl. Eus. Hist. eccl. 5, 8) und nach Eus. hist. eccl. 4, 25 diese Schrift auch wirklich geschrieben. Dass Irenaeus in Adv. haeress. 4, 6, 2 die Schrift Justins gegen Marcion mit demselben Worte bezeichnet, wie Justin selbst in Apol. 1, 26 seine Schrift gegen alle Haeresien (*Συνταγμα*), kann natürlich keinen Grund dafür abgeben, dass jene Schrift nur ein Theil von dieser war. — Uebrigens kann auch Justins *Συνταγμα κατα πασων αἱρεσεων* recht wohl von ihm in Rom verfasst worden sein.

172) *Ἐν τῳ αὐτῳ δε συγγραμματι Καλλιστιωνι προσφωνων* Eus. hist. eccl. 5, 13, „Meminit in eodem libro, quem scripsit ad Callistionem“ Hieron. „De viris illustr.“ c. 37. Kallistion, von dem Eusebius und Hieronymus wie von einem nicht ganz unbekannten Manne reden (*Καλλιστιωνι*, „Callistionem“, nicht *Καλλιστιωνι τινι*, „Callistionem quendam“), war vielleicht ein Mitglied des griechischen Theils der römischen Gemeinde oder, wie Rhodon selbst, ein in Rom lebender hellenistisch-orientalischer (kleinasiatischer) Christ.

173) Nach Hieronymus unter Commodus und Septimius Severus („témporibus Commodi et Severi floruit“, „De viris illustr.“ c. 37). Hiemit stimmt überein, dass die Zustände des römischen Marcionitismus, welche Rhodons Schrift *προς Μαρκιωνος αἱρεσιν* voraussetzt, augenscheinlich einem etwas späteren Stadium desselben angehören, dem Stadium, in welchem er sich in den letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts befunden haben muss.

174) Man könnte aus den Aeusserungen des Eusebius: *μαθητευς ἐπι Ῥωμης, ὡς αὐτος ἱστορει, Τατιανῳ* und: *Ἐν τῳ αὐτῳ συγγραμματι μεμαθητευσθαι ἐπι Ῥωμης Τατιανῳ ἑαυτον ὁμολογει*, insbesondere aus der letzteren, den Schluss ziehen wollen, dass Rhodon, als er sein *Συγγραμμα προς Μαρκιωνος αἱρεσιν* schrieb, nicht mehr in Rom war. Allein das *ἐπι Ῥωμης* kann auch Eusebius angehören und führt selbst in dem Falle, dass Rhodon selber es gebraucht

Zu den nicht-antihäretischen Schriften, die von hellenistischen Orientalen des in Rede stehenden Zeitraums, welche nach Rom gekommen, diese Stadt für eine kürzere oder längere Zeit zu ihrem Wohnsitz genommen hatten, während ihres dortigen Aufenthalts in griechischer Sprache abgefasst worden sind, gehört vor Allem die zweite, kür-

haben sollte, nicht nothwendig darauf, dass er zur Zeit der Abfassung der genannten Schrift Rom verlassen hatte.

Hieronymus sagt in seiner Schrift „De viris illustribus" zwei Mal mit grosser Bestimmtheit aus, dass Rhodon eine Schrift gegen die Montanisten verfasst habe („[composuit] et adversum Phrygas — oder „Cataphrygas" — insigne opus" c. 37, „Miltiadis, cujus Rhodon in opere, quod adversus Montanum, Priscam Maximillamque composuit, recordatur" c. 39). Diese Schrift ist, wie nicht zu bezweifeln, dieselbe, aus der Eusebius in Hist. eccl. 5, 16 und 17 eine Reihe von Bruchstücken anführt ohne den Namen ihres Verfassers zu nennen (s. c. 16 in.), indem er ihn nicht kannte. Man vgl. nur die aus „De viris illustr." angeführten Worte des Hieronymus mit dem, was Eusebius a. a. O. c. 17 in. aus der Schrift des ihm unbekannten Verfassers citirt. Dass Eusebius Nichts davon weiss, dass Rhodon sie verfasst hat (auch in Hist. eccl. 5, 13, wo er Schriften von diesem erwähnt — ausser der Schrift gegen die Haeresie Marcions eine Schrift über das Hexaëmeron — und erzählt, dass er versprochen habe, eine Schrift gegen Tatian zu schreiben, schweigt er von einer Schrift desselben gegen die Montanisten), — dass, sagen wir, Eusebius Nichts davon weiss, dass Rhodon die antimontanistische Schrift verfasst hat, aus der er eine Anzahl Stellen mittheilt, dies entscheidet noch nicht dagegen, dass sie von ihm herrührt. Wüssten wir nur mit Sicherheit, woher Hieronymus die bei ihm wiederholt so bestimmt auftretende Aussage hat, dass Rhodon sie geschrieben. Nach dem, was er in der „Praef." zu „De viris illustr." sagt, hatte er zu dieser Schrift keine andere Quellen als die Kirchengeschichte des Eusebius und das, was ihm die Schriften, die er erwähnt, in Betreff des Zeitalters ihrer Verfasser, selbst an die Hand gaben. Da nun der Verfasser der in Rede stehenden Schrift selber sich in ihr nicht genannt haben kann, und Eusebius seinen Namen nicht angegeben hat, so liegt die Vermuthung nahe, dass ihm ein Exemplar derselben vorgelegen, oder dass er ein Exemplar derselben gesehen, in dem irgendwo die Bemerkung stand, dass Rhodon sie verfasst. Sollte sie wirklich von dem Schüler Tatians sein, so müsste er sie nach dem, was uns Eusebius aus ihr mittheilt, in Kleinasien verfasst haben, entweder bevor er nach Rom kam, oder auch, wenn er später wieder von dort in seine Heimath zurückgekehrt sein sollte, nach seiner Rückkehr in dieselbe.

Ob Rhodon die Schrift gegen Tatians *Προβλημάτων βιβλίον*, die er nach Eus. hist. eccl. 5, 13 in seiner Schrift gegen die marcionitische Secte zu schreiben versprochen (vgl. ob. S. 341 Anm. 137), nachmals wirklich geschrieben hat, darüber fehlt uns jede Nachricht.

zere Apologie Justins des Märtyrers, indem wir in derselben nicht nur auf eine Reihe von Aeusserungen stossen, die ganz deutlich zu erkennen geben, dass ihr Verfasser, als er sie schrieb, sich in Rom befand, sondern auch eine ganze Partie antreffen, aus der Ebendasselbe klar hervorgeht[175]. Was die erste, längere Apologie Justins betrifft, so enthält sie in den Worten in C. 26: *Ὃς* (Simon Magus) — *δυναμεις ποιησας μαγικας ἐν τῃ πολει ὑμων βασιλιδι Ῥωμῃ, θεος ἐνομισθη και ἀνδριαντι παρ᾽ ὑμων ὡς θεος τετιμηται, ὃς ἀνδριας ἀνεγηγερται ἐν τῳ Τιβερι ποταμῳ μεταξυ των δυο γεφυρων, ἐχων ἐπιγραφην ῥωμαϊκην ταυτην· ΣΙΜΩΝΙ ΔΕΩ ΣΑΓΚΤΩ* (vgl. auch c. 56) strenggenommen allerdings nur eine nicht zu verkennende Spur davon, dass ihr Verfasser die Localitäten Roms aus eigener Anschauung kannte. Allein es ist doch immer das Zunächstliegende und Natürlichste, dass er, der so lange in Rom wohnte, als er die angeführten Worte niederschrieb, die Dinge, von denen er in ihnen redete, in seiner Nähe wusste[176]. Wohl mit Recht hat daher schon Eusebius Rom als den Ort der Abfassung nicht bloss der zweiten, sondern auch der ersten Apologie bezeichnet[177]. In Bezug auf

[175]) Was jene Aeusserungen angeht, so s. gleich den Anfang der Schrift: *Και τα χθες δε και πρωην ἐν τῃ πολει ὑμων γενομενα ἐπι Οὐρβικου, ὦ Ῥωμαιοι, — ἐξηναγκασε με ὑπερ ἡμων — την τωνδε λογων συνταξιν ποιησασθαι,* ferner das, was Justin im Anfang von C. 3 ausspricht, dass er erwarte, einer von den von ihm bekämpften Philosophen oder doch Crescens werde ihm nachstellen und ihn ans Kreuz bringen, und was er in demselben C. von seinen Disputationen mit diesem Cyniker erzählt, sowie auch sein Erbieten ebendaselbst mit ihm aufs Neue zu disputiren (Crescens hatte sich ja nach Tatians Ausdruck in Rom eingenistet und suchte nach ebendemselben Beide, Justin und ihn selbst, zu verderben, und in den Anfangsworten des C.'s giebt sich eine Vorahnung des Märtyrertodes zu erkennen, den Justin nicht lange darauf in Rom erlitt; s. ob. S. 336 und S. 340 f.), endlich Justins Hinweisung auf noch gegenwärtige Heilungen von Besessenen durch Christen in Rom in C. 6. Die Partie der zweiten Apologie, aus welcher klar hervorgeht, dass Justin diese Schrift in Rom verfasst hat, ist die Erzählung in C. 2 (s. die ob. S. 336 f. Anm. 130 angef. Aeusserung von Semisch). Auf die in C. 2 erzählten Begebenheiten deuten übrigens die ob. angef. Anfangsworte der Apologie hin.

[176]) Vielleicht hatte er die Statue und ihre Inschrift (SEMONI SANCO DEO FIDIO etc.) erst neulich noch gesehen und daran Aergerniss genommen.

[177]) Was die zweite Apologie betrifft, so giebt er in Hist. eccl. 4, 16 s. deutlich zu erkennen, dass er nach Apol. 2, 3 vgln. mit Tat. Apol. 19 und nach Apol. 2, 2 an-

den Abfassungsort der vielen übrigen nicht-antihaeretischen Schriften Justins, die von Eusebius, Hist. eccl. 4, 18 (vgl. auch 4, 11), Hieronymus, „De viris illustr." c. 23 (nach Eusebius), und Photius, Bibl. Cod. 125, aufgeführt werden[178]), lässt sich nur Zweierlei sagen: dass,

genommen hat, dass Justin sie in Rom kurz vor seinem Märtyrertode daselbst verfasst, wenn er dies dort auch nirgends ausdrücklich sagt. Dass er sich beide Apologien, auch die erste, als in Rom verfasst gedacht hat, deutet er in Hist. eccl. 4, 11 in den Worten an: *Ὁ δε αὐτος οὑτος Ἰουστινος — λογους ὑπερ της ἡμετερας πιστεως ἀπολογιαν ἐχοντας βασιλει Ἀντωνινῳ τῳ δη ἐπικληθεντι Εὐσεβει* (die erste Apologie) *και τη Ῥωμαιων συγκλητῳ* (die zweite Apologie) *προσφωνει. και γαρ ἐπι της Ῥωμης τας διατριβας ἐποιειτο.* Hier hat er, wie es scheint, die Thatsache, dass der Märtyrer seine beiden Apologien, während er in Rom domicilirte, geschrieben, aus dem Umstande gefolgert, dass die erste an den Kaiser Antoninus Pius und die zweite an den römischen Senat gerichtet ist. Er hat wohl gemeint, dass Justin sie Beiden irgendwie in eigener Person überreicht hat, eine Vermuthung, für deren Richtigkeit in Betreff der zweiten Apologie auch die Worte *δευτερον ὑπερ των καθ' ἡμας δογματων βιβλιον ἀναδους τοις δεδηλωμενοις ἀρχουσιν* in Hist. eccl. 4, 16 zu sprechen scheinen.

178) Es sind nach Eusebius (und Hieronymus): 1) ein *Λογος προς Ἑλληνας*, in dem er insbesondere über die Natur der Dämonen handelte, 2) eine zweite Schrift *προς Ἑλληνας*, die auch die Ueberschrift *ἐλεγχος* trug, 3) eine Schrift *περι Θεου μοναρχιας*, in der er die Einheit Gottes nicht nur aus den Aussprüchen der heiligen Schrift, sondern auch aus Zeugnissen hellenischer Schriften darthat, 4) eine Schrift, die dem Titel *Ψαλτης* führte, 5) ein *Συγγραμμα σχολικον περι ψυχης*, in der er verschiedene Fragen die Seele betreffend aufstellte und die Antworten der griechischen Philosophen auf dieselben darlegte mit dem Versprechen in einer Schrift sie widerlegen und seine eigene Ansicht über den Gegenstand entwickeln zu wollen, und 6) der *Διαλογος προς Τρυφωνα Ἰουδαιον.* Zu diesen Schriften kommen noch zwei bloss von Photius angeführte: eine apologetische: *ἀποριων κατα της εὐσεβειας κεφαλαιωδεις ἐπιλυσεις* (summarische Lösungen von Bedenken gegen die Frömmigkeit, d. h. den christlichen Glauben) und eine metaphysische: eine *πραγματεια κατα τον πρωτον και δευτερον της φυσικης ἀκροασεως κ. τ. λ.* Alle diese Schriften sind bis auf den *Διαλογος προς Τρυφωνα Ἰουδαιον* verloren gegangen. Denn die drei aus dem Alterthum auf uns gekommenen, der in Rede stehenden Periode angehörigen Schriften, die den gleichen oder einen ähnlichen Titel führen, wie die drei ersten von den oben angeführten Schriften Justins: der *Λογος προς Ἑλληνας*, der *Λογος παραινετικος προς Ἑλληνας*, der nach Prudentius Maranus, welcher ihn für ächt ansieht, in Rom verfasst ist (s. Otto, Corp. Apoll. T. IX p. 188), und die Schrift *Περι*

wenn nicht der grösste, so doch ein guter Theil von ihnen in Rom verfasst sein wird, da sich Justin hier zu zweien Malen und so lange aufgehalten hat, und dass der „Dialogus cum Tryphone Judaeo" nicht zu dem in Rom verfassten Theile derselben gehört, indem ihn Justin noch am Orte des Gesprächs, Ephesus, selber oder doch in irgend einer anderen griechischen Stadt, wohin er bald nach dem Gespräche kam, geschrieben haben muss[179]). Noch wollen wir an dieser Stelle bemerken, dass die „Acta martyrii S. Justini et sociorum" ohne Zweifel in Rom (kurz nach dem Tode Justins) entstanden sind, wahrscheinlich als das Werk eines griechischen oder hellenistisch-orientalischen Schülers desselben[180]). — Was die Schriften Tatians anbelangt, so können von

μοναρχιας sind entschieden unächt, die erste und die dritte schon deshalb, weil ihr Inhalt gar nicht dem entspricht, was Eusebius a. a. O. als den Inhalt der beiden gleichnamigen justinischen Schriften angiebt. Der Λογος προς Ἑλληνας wird übrigens in der von Cureton im Spicil. Syr. S. 38—41 vgl. S. 61—69 aus einer nitrischen Handschrift des Britisch Museum (Add. 14, 658) herausgegebenen vom griechischen Text ziemlich abweichenden syrischen Uebersetzung, in der er den Titel Ὑπομνηματα trägt, einem Anderen als Justin beigelegt, nämlich einem angesehenen Griechen und Senator Ambrosius, den Cureton, a. a. O. p. XII, für den bekannten Schüler und Freund des Origenes zu halten geneigt ist. Und was von den drei genannten Schriften, das gilt auch von der Schrift Περι ἀναστασεως, aus der uns ansehnliche Fragmente erhalten sind, so wie von dem Briefe an Diognet. Wie denn auch diese beiden Schriften weder bei Eusebius (und Hieronymus), noch bei Photius unter den von ihnen namhaft gemachten Schriften Justins erscheinen, wobei, was Eusebius betrifft, allerdings nicht zu übersehen ist, dass er nach namentlicher Anführung einer Reihe justinischer Schriften (der beiden Apologien und der sechs oben angeführten) fortfährt: Πλειστα δε και ἑτερα παρα πολλοις φερεται ἀδελφοις των αὐτου πονων (vgl. auch die Anfangsworte von c. 18).

179) Dies folgt daraus, dass der Dialog nicht eine schriftstellerische Fiction ist, sondern eine natürlich nicht wörtlich genaue Relation eines zwischen Justin und Tryphon wirklich gehaltenen Gesprächs (s. Semisch, a. a. O. S. 100 f.). Eine solche Relation ist nämlich damit nicht recht vereinbar, dass zwischen ihr und dem Referirten ein längerer Zeitraum gelegen hat. Dass das Gespräch in Ephesus gehalten worden, sagt Eus. a. a. O. ausdrücklich. Vgl. über diesen Punkt Semisch, a. a. O. S. 101 f.

180) Ihr Bericht ist so einfach, schlicht und frei von legendarischen Elementen, so lebendig und anschaulich, so angemessen den Verhältnissen überhaupt und insbesondere dem Character eines inquirirenden römischen Präfekten und christlicher Inquisiten der marc-aurelischen Zeit und vor Allem Justins, den wir in seinen Antworten ganz wiedererkennen, und enthält so viele ächt historische Züge, dass wir an seiner wesentli-

denen unter ihnen, die uns in irgend welcher Weise bekannt sind, hier natürlich nur diejenigen in Betracht kommen, die er vor seiner entschiedenen Hingabe an die Gnosis verfasst hat: sein *Λογος προς Ἑλληνας* und seine Schrift *Περι ζωων*, deren er in demselben (c. 15) gedenkt[181]. Von diesen beiden Schriften ist die zweite möglicher-

chen historischen Treue nicht zweifeln können und ihn dreist dem Bericht der Gemeinde zu Smyrna über den Märtyrertod Polykarps und dem Bericht der Gemeinden zu Lugdunum und Vienne über die Verfolgung, die sie im Jahre 177 betroffen, zur Seite stellen dürfen. Ist dem aber so, so müssen die Acta der Zeit unmittelbar oder doch nicht lange nach dem Tode Justins angehören. (Was den Umstand anbetrifft, dass wir Justin in seinen Antworten ganz wiedererkennen, so erwäge man z. B. seine Erklärung über den Glauben der Christen und insbesondere das, was er in derselben von der Vorherverkündigung Christi durch die Propheten sagt, und was die ächthistorischen Züge im Berichte angeht, so achte man auf das, was Justin gleich in seiner ersten Antwort über seinen inneren Entwickelungsgang andeutet, und was er später über seinen Wohnort in Rom und seinen zweimaligen Aufenthalt daselbst mittheilt, sowie auf das, was zwei von seinen Gefährten, Euelpistus und Hierax, über ihre persönlichen Verhältnisse aussagen; vgl. ob. das S. 337 f. Anm. 132 Bemerkte.)

181) *Και περι μεν τουτου ἐν τῳ περι ζωων ἀκριβεστερον ἡμιν συντετακται.* — Die übrigen Schriften Tatians: die Schrift *Περι του κατα τον σωτηρα καταρτισμου*, aus der uns einige Bruchstücke erhalten sind (s. dieselben im Appendix zu Ottos Ausgabe des *Λογος προς Ἑλληνας* p. 164 ss.), das *Προβληματων βιβλιον* (s. ob. S. 341 Anm. 137) und das *Εὐαγγελιον δια τεσσαρων* (s. Eus., Hist. eccl. 4, 29, Epiph., Pan. haeres. 46 n. 1 und Theodoret, „Haerett. fabb. comp." 1, 20), gehören alle seiner entschieden gnostischen Periode an. Diese trat übrigens erst nach seinem Weggange von Rom ein, wie daraus erhellt, dass er seinen *Λογος προς Ἑλληνας*, dessen Abfassung vor ihr fällt, erst nachdem er wieder in den Orient zurückgekehrt war, geschrieben hat (s. ob. den Text und die nachfolg. Anm.), und die genannten Schriften sind daher alle erst hier entstanden, womit in Betreff des *Εὐαγγελιον δια τεσσαρων* der Umstand nicht übel harmonirt, dass es zu Theodorets Zeit gerade in Syrien (sowohl von Anhängern Tatians, als auch in kirchlichen, katholischen Kreisen) viel gebraucht wurde (s. Theodoret, a. a. O.). Dass Rhodon in seinem während seines Aufenthalts in Rom geschriebenen (s. ob. S. 364) *Συγγραμμα προς Μαρκιωνος αἱρεσιν* eine Schrift gegen das *Προβληματων βιβλιον* Tatians verheissen hat (s. ob. S. 341 Anm. 137 und S. 365 Anm. 174), könnte allerdings dafür sprechen, dass Tatian dieses Buch noch während seines römischen Aufenthalts abgefasst hat. Indessen nöthigt uns der angeführte Umstand doch keinesweges dies anzunehmen. Da nämlich Tatian, wie kaum zu bezweifeln, in Rom Verbindungen hinterliess,

weise in Rom verfasst, während die erste, die uns von Allem, was Tatian geschrieben, allein erhalten ist, der Art zufolge, wie Tatian in ihr von seinem Aufenthalt in Rom redet[182]) und von Crescens' Wesen und Treiben in „der grossen Stadt" und von Justins Kampf gegen die Philosophen daselbst erzählt[183]), erst nach seinem Weggang von dort verfasst sein kann. — Ob die einzige nicht antihäretische Schrift Rhodons, die uns genannt wird, seine Schrift über das Hexaëmeron (Eus. hist. eccl. 5, 13: *φερεται δε του αὐτου και εἰς την ἑξαημερον ὑπομνημα*, Hieron. „De viris illustr." c. 37: „Sed et in Hexaëmeron elegantes tractatus composuit"), der Zeit seines Aufenthalts in Rom angehört oder vor ihm oder nach ihm[184]) verfasst ist, lässt sich nicht ausmachen.

indem er ja hier længere Zeit gelebt und gewirkt hatte, so konnte ein Exemplar oder Exemplare desselben leicht irgendwie dorthin kommen. Möglich auch, dass Rhodon, als Tatians ehemaliger Schüler dessen Gange und Wirksamkeit im Orient folgend, sich ein solches Exemplar verschafft hat.

182) *Ταυτα μεν οὐν οὐ παρ' ἀλλου μαθων ἐξεθεμην, πολλην ἐπιφοιτησας γην, και τουτο μεν σοφιστευσας τα ὑμετερα, τουτο δε τεχναις και ἐπινοιαις ἐγκυρησας πολλαις, ἐσχατον δε τῃ Ῥωμαιων ἐνδιατριψας πολει, και τας ἀφ' ὑμων ὡς αὐτους ἀνακομισθεισας ἀνδριαντων ποικιλιας καταμαθων· οὐ γαρ, ὡς ἐθος ἐστιν τοις πολλοις, ἀλλοτριαις δοξαις τἀμαυτου κρατυνων πειρωμαι, παντων δε, ὡν ἀποποιησομαι αὐτος την καταληψιν, τουτων και την ἀναγραφην συνταττειν βουλομαι*, c. 35.

183) *Κρισκης οὐν, ὁ ἐννεοττευσας τῃ μεγαλῃ πολει, παιδεραστιᾳ μεν παντας ὑπερηνεγκεν, φιλαργυριᾳ δε πανυ προσεχης ἠν. Θανατου δε ὁ καταφρονων οὑτως αὐτον ἐδεδιει τον θανατον, ὡς και Ἰουστινον, καθαπερ και ἐμε, ὡς κακῳ τῳ θανατῳ περιβαλειν πραγματευσασθαι, διοτι κηρυττων την ἀληθειαν λιχνους και ἀπατεωνας τους φιλοσοφους συνηλεγχεν. Τινας δε ἀν και διωξαι των φιλοσοφων εἰ μη μονους ὑμας εἰωθεν;* c. 19.

184) Nach ihm, falls er später wieder nach seiner Heimath zurückgekehrt sein sollte (vgl. ob. S. 365 Anm.). — Daraus, dass Rhodon in Rom Tatians Schüler wurde, könnte man den Schluss ziehen wollen, dass er, wie dieser sein Lehrer selbst und wie Tertullian, als Heide nach Rom gekommen war (in welchem Falle sein Verhältniss zu Tatian dem Tatians zu Justin ähnlich gewesen sein würde). Sollte dieser Schluss richtig sein, so könnte natürlich weder Rhodons Schrift wider die Montanisten (vorausgesetzt, dass er eine solche, die, aus der Eusebius Hist. eccl. 5, 16. 17 Auszüge mittheilt, geschrieben hat; s. ob. S. 365 Anm.), noch seine Schrift über das Hexaëmeron vor seinem Aufenthalt in Rom verfasst sein, sondern müsste die

— Was endlich die schriftstellerische Thätigkeit Hegesipps in Rom betrifft, so wissen wir nur so viel mit Sicherheit, dass er daselbst ein Successionsverzeichniss (διαδοχη) der römischen Bischöfe bis auf Aniket verfertigt hat, ein Dokument, das auch Notizen über ihre und ihrer Gemeinde Lehre enthielt (s. ob. S. 347 f. und insbes. Anm. 147). Hätte Eusebius Hist. eccl. 4, 11 aus den von ihm ebd. 3, 22 aus Hegesipps Ὑπομνηματα angeführten Worten: γενομενος δε εν Ῥωμη διαδοχην εποιησαμην μεχρις Ἀνικητου, οὑ διακονος ἠν Ἐλευθερος. Και παρα Ἀνικητου παραδεχεται Σωτηρ, μεθ' ὁν Ἐλευθερος mit Recht den Schluss gezogen, dass Hegesipp bis zu Eleutherus's Episkopat in Rom geblieben sei, so würden wir annehmen dürfen, dass er (H.) auch die genannte Schrift, in die jene Liste „mutatis mutandis" übergegangen sein wird, dort verfasst hat. Da indessen der Schluss Eusebs ein unberechtigter ist (s. ob. S. 348 Anm. 148), so muss es dahingestellt bleiben, ob sie in Rom oder anderswo entstanden ist.

Wenn ich an dieser Stelle anhangsweise noch erwähne, dass der Afrikaner Tertullian in Carthago über drei Gegenstände: die Ketzertaufe, die heidnischen Schauspiele und die Pflicht die christlichen Jungfrauen zu verschleiern, auch in griechischer Sprache geschrieben hat — über den ersten und letzten Gegenstand zuerst in griechischer und dann in lateinischer, über den zweiten aller Wahrscheinlichkeit nach zuerst in lateinischer und dann in griechischer —[185]), so thue

Abfassung jener, die, wie wir am eben a. O. gesehen haben, nur in Kleinasien entstanden sein kann, nach ihm fallen, und diese während desselben oder ebenfalls nach ihm geschrieben sein, und wäre es, eben weil jene nur in Kleinasien entstanden sein kann, sicher, dass Rhodon später wieder nach dieser seiner Heimath zurückgekehrt ist. Indessen folgt daraus, dass Rhodon in Rom Tatians Schüler wurde, nicht mit Sicherheit, dass er als Heide nach der Weltstadt gekommen ist. Der Unterricht, den ihm Tatian daselbst gab, braucht nämlich nicht nothwendig der erste im Christenthum oder der eines ganz jungen Christen, eines Neophyten gewesen zu sein. Immerhin aber bin ich sehr geneigt anzunehmen, dass Rhodon später von Rom nach Kleinasien zurückgekehrt ist und seine Schrift gegen die Montanisten nach seiner Rückkehr dorthin verfasst hat, weil ich mir einen Mann, der eine solche Schrift geschrieben, nicht wohl als einen Schüler Tatians und als einen Schüler eines Anderen überhaupt denken kann.

185) „Sed circa haereticos sane quid custodiendum sit, digne quis retractet; ad nos enim editum est. Haeretici autem nullum habent consortium nostrae disciplinae, quos

ich dies darum, weil diese Thatsache theils, wie schon Hesselberg, Die Lehre Tertullians u. s. w. S. 28, bemerkt hat, der Nachwirkung seines römischen Aufenthalts zuzuschreiben ist, theils davon herrührt, dass er römische Leser oder doch auch solche für seine Ansichten über die genannten Gegenstände gewinnen wollte[186]), und mithin recht klar

extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis. Non debeo in illis cognoscere, quod mihi est praeceptum, quia non idem deus est nobis et illis, nec unus Christus, id est idem, ideoque nec baptismus unus, quia non idem; quem quum rite non habeant, sine dubio non habent, nec capit numerari, quod non habetur; ita nec possunt accipere, quia non habent. Sed de isto plenius jam nobis in graeco digestum est", „De bapt." c. 15. — „Sic itaque et circa voluptates spectaculorum infamata conditio est ab eis, qui natura quidem dei omnia sentiunt, ex quibus spectacula instruuntur, scientia autem deficiunt illud quoque intelligere, omnia esse a diabolo mutata. Sed et huic materiae propter suaviludios nostros graeco quoque stilo satisfecimus", „De cor. mil." c. 6 (in den Worten: „omnes istae profanae spectaculorum saecularium voluptates, sicut de ipsis suum volumen edidimus", „De cult. femm." 1, 8 spricht Tertullian von der Schrift „De spectaculis" im Allgemeinen). — „Proprium suum negotium passus meae opinionis, latine quoque ostendam, virgines nostras velari oportere, ex quo transitum aetatis suae fecerint", „De virgg. vel." c. 1 init.

186) Beides gilt von der griechischen Schrift über die Ketzertaufe, deren Abfassung kurz oder doch nicht sehr lange nach der Rückkehr Tertullians von Rom nach Carthago fällt, und von der es Hesselb., a. a. O. S. 43—45, wahrscheinlich gemacht hat, dass sie von der oppositionellen Stellung hervorgerufen worden ist, welche die römische Kirche zu der Praxis der Kleinasiaten einnahm, von den Montanisten Getaufte bei ihrem Uebertritt zur katholischen Kirche von Neuem zu taufen. Er sieht sie a. a. O. für Tertullians Erstlingsschrift an und setzt die Abfassung des nach ihr geschriebenen lateinischen Buchs „De baptismo" zwischen 193, das Jahr, in welchem nach ihm Tertullian Rom verliess, und 196; Baronius lässt dieses Buch um 197 (195) geschrieben sein; nach Allix und Cave ist es vor 199 und nach Nösselt in diesem Jahre geschrieben; Neander rechnet es zu den vormontanistischen Schriften; nur Pamelius setzt es in eine spätere Zeit (204). — Die griechische Schrift über die Schauspiele war jedenfalls auch für die griechischen Christen Roms und die römischen Christen überhaupt bestimmt, wahrscheinlich aber sogar vorzugsweise für sie geschrieben. Die „spectacula" blühten ja in der Hauptstadt des römischen Reichs mehr als irgend anderswo. Die römische Kirche (die herrschende Richtung in ihr) war sicher schon damals, wie nicht lange nachher (unmittelbar vor dem hippolyteischen Schisma und während desselben) und später (in der Zeit des novatianischen Schismas) ethischem Rigorismus abgeneigt und daher gegenüber der Schaulust mancher ihrer Mitglieder oder, nach Tertullians

zeigt, wie gross die Herrschaft des Griechischen im letzten Decennium des zweiten Jahrhunderts und in den ersten Jahren des dritten in der römischen Gemeinde gewesen ist.

Ausdruck, ihren „suaviludiis" gegenüber ziemlich nachsichtig, was dem sittenstrengen carthagischen Presbyter zum Anstoss gereichte. Tertullian muss in Folge seines früheren Aufenthalts in Rom als Christ und wahrscheinlich auch seiner früheren Stellung und Wirksamkeit daselbst als Presbyter (s. ob. S. 349 Anm.) in Carthago fortwährend, insbesondere aber natürlich in den ersten Zeiten nach seiner Rückkehr dorthin, der Entwickelung der Verhältnisse und Zustände der römischen Gemeinde mit Interesse gefolgt sein und somit zu ihr in geistiger und zu manchen unter ihren Mitgliedern wohl auch in äusserer Beziehung gestanden haben. Endlich musste er bei der engen Verbindung Carthagos mit Rom einerseits und der Herrschaft des Griechischen in Rom zu seiner Zeit andererseits, wenn er Griechisch schrieb, überhaupt seinen nächsten Leserkreis dort haben. Merkwürdig, dass gerade in der lateinischen Schrift „De spectaculis" eine Stelle vorkommt, bei der Tertullian nicht sowohl carthagische, als vielmehr römische Leser oder doch mehr diese als jene vor der Seele gestanden haben müssen, ich meine die Stelle c. 25 Schluss: „ex ore, quo Amen in Sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere, εἰς αἰῶνα ἀπ' αἰῶνος alio omnino dicere, nisi Deo et Christo". Hält man diese Worte mit den in der vorangehenden Anm. aus „De cor. milit." angeführten zusammen, so scheint es, als habe Tertullian zuerst für seine christlichen Landsleute und für die römischen Christen über die heidnischen Schauspiele Lateinisch geschrieben, dann aber, im Bewusstsein, dass in der römischen Gemeinde das Griechische vorherrschte, und zugleich weil er wünschte auch griechischen Gemeinden zu nützen, dasselbe Thema auch Griechisch behandelt. Was die Abfassungszeit der lateinischen Ausgabe von „De spectt." betrifft, so gehört diese Ausgabe nach Nösselt und Hesselberg dem Jahre 198, nach Baronius, Allix und Cave dem Jahre 204 (Baron. 206 = 204) und nach Pamelius dem Jahre 205 an. — Von der Schrift über die Pflicht die christlichen Jungfrauen zu verschleiern äussert Hesselberg, a. a. O. S. 76, dass sie „in Rücksicht auf Griechenland, das die strengere Sitte theilte", zuerst Griechisch herausgegeben worden sei. Man wird indessen die römischen Christen von der Zahl Derer, für die Tertullian die griechische Ausgabe bestimmt hat, nicht ausschliessen dürfen (s. den zweiten, dritten und vierten von den ob. dafür, dass Tert. seine griechische Schrift „De spectt." vornehmlich für römische Christen geschrieben hat, angeführten Gründe). Die Schrift ist übrigens nach Hesselb., a. a. O. S. 76 ff., Tertullians montanistische Erstlingsschrift und 201 verfasst, und nach Nösselt entweder seine erste oder seine zweite montanistische Schrift und 200 oder 201 geschrieben, während Allix und Cave ihre Abfassung erst in das Jahr 205 setzen, und Pamelius sie gar erst 210 entstanden sein lässt. Eine Spur davon, dass die lateinische Ausgabe derselben

Was griechisch abgefasste Schriften römischer Kirchenlehrer des in Rede stehenden Zeitraums anbetrifft, so sind von solchen eigentlich nur die zahlreichen und mannichfaltigen Producte der fruchtbaren Feder Hippolyts (s. ob. S. 349 ff. und insbes. Anm. 153), den man gewissermaassen, in einer und der anderen Beziehung den römischen Origenes nennen kann[187]), aufzuführen und zu besprechen, indem es von Cajus, der ebenfalls auch in griechischer Sprache geschrieben hat, ungewiss ist, ob er Rom durch Geburt angehörte und daselbst die Würde eines Presbyters bekleidete (s. ob. S. 349 f. Text und insbes. Anm. 152[188]). Indessen haben wir, da doch möglicherweise das Eine

eine Uebersetzung der griechischen ist, möchte in der Form liegen, welche der zweite Artikel in der Relation der Glaubensregel in c. 1 hat: „*credendi in — filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertio die resuscitatum a mortuis, receptum in coelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum*“ etc. (s. ob. S. 89 ff.).

[187]) Bei dieser Gelegenheit sei nachträglich hinsichtlich des Aufenthalts des Origenes in Rom und seiner Beziehung zu Hippolytus daselbst noch erwähnt, dass Hieronymus in „De viris illustr.“ c. 61 berichtet, Hippolytus deute in einer seiner Homilien an, dass er in Gegenwart des Origenes in der Kirche rede („et *προσομιλιαν* de laude domini salvatoris, in qua praesente Origene se loqui in ecclesia significat“). Wir haben ob. S. 352 f. Text und Anm. 156 diese interessante, auch für die Frage nach dem Gebrauch des Griechischen beim Gottesdienste in Rom wichtige und darum später weiter zu besprechenden Notiz, weil sie uns entgangen war, unerwähnt gelassen.

[188]) Wir wollen zu dem dort über Cajus Gesagten hier noch Einiges hinzufügen. — Am Schlusse des Briefs der Gemeinde zu Smyrna über das Martyrium Polykarps (c. 22) heisst es: *Ταυτα μετεγραψατο μεν Γαϊος ἐκ των Εἰρηναιου, μαθητου Πολυκαρπου, ὁς και συνεπολιτευσατο τῳ Εἰρηναιῳ. Ἐγω δε Σωκρατης ἐν Κορινθῳ ἐκ των Γαϊου ἀντιγραφων ἐγραψα.* Der in diesen Worten erwähnte Cajus wird von nicht Wenigen, z. B. den Verfassern der Hist. lit. de la France (T. I p. 356 ss.), für eine und dieselbe Person mit dem „römischen Presbyter“ Cajus gehalten, und diese eine Person nach eben denselben Worten zugleich zu einem Schüler des Irenaeus gemacht. Das Letztere betreffend, so ist in den Worten: *ὁς και συνεπολιτευσατο τῳ Εἰρηναιῳ* und in Zusammenhang mit ihnen in den Worten: *Ταυτα μετεγραψατο μεν Γαϊος ἐκ των Εἰρηναιου* strenggenommen nur ausgesagt, dass der an der Stelle genannte Cajus mit Irenaeus verkehrt habe, was geschehen konnte, ohne dass Cajus dabei in einem Schülerverhältniss zu Irenaeus stand. Man denke z. B. an den, allerdings nur kurzen, Verkehr des Origenes mit Hippolytus. Doch liegt es immerhin sehr nahe, sich

und das Andere der Fall war, an dieser Stelle auch von dem, was er, dessen schriftstellerische Thätigkeit wir ja nicht unberührt lassen dürfen, (in Rom) Griechisch geschrieben hat, zu reden, und zwar, weil die literarische Wirksamkeit Hippolyts der Zeit nach über die seinige bedeutend hinausreicht, zuerst.

den Verkehr der beiden Männer mit einander als einen des Lehrers und des Schülers zu denken. Irenaeus war ja als Schüler des Apostelschülers Polykarp und nach Stellung und Persönlichkeit ein hochangesehener und hochbedeutender Mann, so dass es sich fast von selbst versteht, dass Cajus, wenn er mit ihm verkehrte, in ein Schülerverhältniss zu ihm trat; und auch das Faktum, dass er den Brief der Gemeinde zu Smyrna aus dem Exemplar desselben abschrieb, scheint auf ein solches Verhältniss hinzudeuten. Was die Identitet des Cajus der angeführten Stelle mit dem römischen Presbyter Cajus anbelangt, so lässt sich für sie die Gleichzeitigkeit Beider anführen und gewissermaassen auch der Umstand, dass Hippolyt, der zum Theil gleichzeitig mit Cajus in Rom lebte und wirkte, ein Schüler des Irenaeus war. Dagegen spricht wider sie, und zwar sehr stark, dass Irenaeus entschieden dem Chiliasmus huldigte, eine milde, gemässigte Stellung zum Montanismus einnahm und die Apokalypse für ein Werk des Johannes ansah, während Cajus ein eifriger Antichiliast und Gegner des Montanismus war und die Apokalypse für ein von Cerinth dem Johannes untergeschobenes Machwerk erklärte (Eus. hist. eccl. 3, 28), eine Differenz zwischen Beiden, die sich insbesondere mit einem Schülerverhältniss des Letzteren zum Ersteren schlecht verträgt. Zudem war der Name Cajus ein auch unter den Christen ziemlich gewöhnlicher (im N. T. kommen vier christliche Caji vor, s. Act. 19, 29. 20, 4. Röm. 16, 23. 1 Cor. 1, 14 und 3 Joh. 1, und in Eusebius's Kirchengeschichte fünf, die drei ob. S. 350 Anm. 102 angeführten und ausserdem noch ein alexandrinischer Cleriker Cajus, ein Zeit- und Leidensgenosse des Dionysius von Alexandrien, Hist. eccl. 7, 11, und der römische Bischof Cajus, ebds. 7, 32), so dass der Cajus des Briefs der Gemeinde zu Smyrna und der „römische Presbyter“ Cajus leicht zwei verschiedene Personen gewesen sein können — Nach le Moyne, Varia sacra II, 937, ist der mit dem Cajus des genannten Briefs identische „römische Presbyter“ Cajus vielleicht ein Grieche aus Corinth gewesen, der sich an Irenaeus anschloss, als dieser von Kleinasien nach dem Westen ging, aber nicht mit ihm folgte, als er sich von Rom nach Gallien begab, sondern in der Weltstadt zurückblieb und hier Presbyter wurde, während es die Verff. der Hist. lit. de la France, a. a. O., viel wahrscheinlicher finden, dass er ein Gallier gewesen. Der Erstere stützt sich auf die Worte. *Ἐγω δε Σωκρατης ἐν Κορινθῳ ἐκ των Γαΐου ἀντιγραφων ἐγραψα* an der ob. angef. St., die Letzteren berufen sich darauf, dass Cajus zuerst in Gallien bei Irenaeus angetroffen wurde. Die Vermuthung Jenes ud die Meinung Dieser ruht auf gleich losem und unsicherem Grunde.

Da weder der σμικρος Λαβυρινθος, noch die Schrift Περι παντος, noch endlich die „Refutatio omnium haeresium" (die sogenannten „Philosophumena Origenis") von Cajus, sondern von Hippolytus sind [189]), da ferner Theodoret in den Worten: κατα τουτου (Cerinth) δε οὐ μονον οἱ προῤῥηθεντες συνεγραψαν, ἀλλα συν ἐκεινοις και Γαϊος και Διονυσιος ὁ Ἀλεξανδρεων ἐπισκοπος in „Haerett. fabb. comp." 2, 3 nicht an eine eigene Schrift des Cajus gegen Cerinth denkt, sondern nur an die gegen denselben gerichtete Stelle seines Buchs wider Proklus, welche uns Eusebius in Hist. eccl. 3, 28 mitgetheilt hat [190]), und da endlich die Meinung Muratoris, dass Cajus der Verfasser des (übrigens ohne Zweifel nicht aus dem Griechischen übersetzten, sondern ursprünglich lateinisch geschriebenen) sogenannten muratorischen Canons sei, schon um deswillen der Wahrheit entbehrt, weil dieses Schriftstück schon um 170 verfasst ist, Cajus aber erst unter Zephyrinus (198 oder 199—217 Lips., 202—18 Coust.) blühte: so ist die einzige (griechisch geschriebene) Schrift, die von diesem Manne herrührt, der schon oben mehrmals (s. insbes. S. 332 Text und Anm. 123) berührte Διαλογος προς Προκλον. Dass Cajus diese Schrift in Rom verfasst hat, ist kaum zu bezweifeln. Einerseits ist ja nämlich das in ihr referirte Gespräch nach Eus. hist. eccl. 6, 20, sowie auch nach der ebds. 2, 25 angeführten Stelle: ἐγω δε τα τροπαια των ἀποστολων ἐχω δειξαι. ἐαν γαρ θελησης ἀπελθειν ἐπι τον Βατικανον ἠ ἐπι την ὁδον την Ὠστιαν, εὑρησεις τα τροπαια των ταυτην ἱδρυσαμενων την ἐκκλησιαν in Rom gehalten worden, und andererseits dürfen wir annehmen, dass Cajus mit seiner

[189]) S. Döllinger, a. a. O. S. 3 ff. und S. 269 ff., Routh, „Reliquiae sacrae" II, 19 und Jacobi, Deutsche Zeitschr. für christ. Wiss. und christl. Leben, Jahrg. 1851 S. 217—20.

[190]) Ebenso denkt Theodoret in den angeführten Worten nicht an eine eigene Schrift von Dionysius von Alexandrien gegen Cerinth, sondern nur an die wider denselben gerichtete Stelle in seinem Buche Περι ἐπαγγελιων (Lib. II), welche Eusebius in Hist. eccl. 3, 28 mitgetheilt hat. Gerade der Umstand, dass Theodoret Cajus und Dionysius als Solche, die gegen Cerinth geschrieben, nebeneinander nennt, verräth deutlich, dass er für diese seine Angabe nur die angeführte Stelle des Eusebius zur Quelle gehabt und mithin nicht an eigene Schriften jener beiden Kirchenlehrer gegen den genannten Häretiker gedacht hat.

Relation desselben nicht lange gezögert haben wird. — Die sämmtlich in griechischer Sprache abgefassten Schriften Hippolyts zerfallen im Allgemeinen in exegetische, apologetisch-kritische und homiletische, in chronologische, chronologisch-historische und kirchengesetzliche(?) und in dogmatische und polemische. — Von exegetischen, Commentaren theils zu ganzen biblischen Büchern, theils zu einzelnen Abschnitten solcher, werden uns genannt: *Εἰς την ἑξαημερον*, *Εἰς τα μετα την ἑξαημερον*, In Genesim, In Exodum, *Εἰς τας εὐλογιας του Βαλααμ*, *Εἰς την ἐγγαστριμυθον* oder De Saul et Pythonissa, *Εἰς ψαλμους*, *Εἰς το ᾀσμα*, De proverbiis, De Ecclesiaste, In Esaiam, *Εἰς μερη του Ἰεζεκιηλ*, De Daniele, In Zachariam, zu Matthäus, zu Lukas und zur Apokalypse[191]). — Apologetisch-kritischen Inhalts war ohne Zweifel die Schrift über das Evan-

[191]) *Εἰς την ἑξαημερον.* Eus. hist. eccl. 6, 22. Hier. „De viris illustr." c. 61 und Ep. 84 n. 7, Opp. T. I p. 479 ed. Mign. — *Εἰς τα μετα την ἑξαημερον.* Eus. a. a. O. Bekanntlich sind auf der 1551 in Rom aufgefundenen, aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts herrührenden (s. Döll. a. a. O. S. 25 ff.) Statue Hippolyts (auf dem bischöflichen *θρονος*, auf welchem Hippolyt sitzend dargestellt wird) eine Reihe von Schriften Hippolyts aufgeführt. Durch Läsion der einen oberen Ecke des *θρονος* sind von den Titeln der auf den beiden ersten Linien angeführten zwei Schriften nur die letzten Theile *ΙΟΥC* und *ΝΙΑC* übriggeblieben. Le Moyne, Varia sacra T. II p. 989 ss., will nun in denselben die Reste von *εἰς πρωτοπλαστους* = *εἰς τα μετα την ἑξαημερον* und *περι κοσμογονιας* oder *ζωογονιας* = *εἰς την ἑξαημερον* finden, wogegen aber schon der Umstand spricht, dass die beiden Schriften da in verkehrter Ordnung aufgeführt sein würden. — In Genesim. Hier. „De viris illustr." c. 61 und Ep. 36 n. 16, Opp. T. I p. 460 ed. Mig. und „Leontii Presbyteri et Johannis rerum sacrarum Lib. II", Mai, Scriptt. vett. nov. coll. e vat. codd. ed. T. VII p. 84. Da die beiden genannten Verfasser hier eine exegetische Bemerkung Hippolyts zu Gen. 2, 7 als seiner *πραγματεια εἰς την Γενεσιν* entnommen bezeichnen, so waren die Schriften *εἰς την ἑξαημερον* und *εἰς τα μετα την ἑξαημερον* wohl trotzdem, dass Hier. „De viris illust." c. 61 die Schrift „In Genesim" neben der ersteren anführt, nur zwei durch Umfang und Bedeutung hervorragende und um ihres Gegenstandes und Inhalts willen öfter besonders abgeschriebene Theile des hippoliteischen Commentars zur Genesis. — In Exodum. Hier. „De viris illustr." c. 61. Da ein Commentar Hippolyts zum Exodus sonst nicht weiter genannt, und ebenso wenig irgendwo ein Fragment aus einem solchen angeführt wird (ob nämlich Hippolyts *λογος εἰς την ᾠδην την μεγαλην*, aus dem Theodoret im Eranistes Dial. II,

gelium und die Apokalypse des Johannes, denn sie wird in dem Verzeichniss auf der Hippolytus-Statue (s. ob. S. 377 Anm.) unter dem

Opp. T. IV p. 131 s. ed. Schulze, drei Bruchstücke anführt, das Cant. Mos. in Ex. 15 behandelte, ist zum Wenigsten ungewiss), da ferner Hieronymus, der doch Eus. hist. eccl. 6, 22 benutzt hat, die hier angeführte Schrift *εἰς τα μετα την ἑξαημερον* nicht erwähnt, und da endlich bei ihm das „et in Exodum" ebenso unmittelbar auf das „in *ἑξαημερον*" folgt, wie bei Eusebius das *Εἰς τα μετα την ἑξ.* auf das *Εἰς την ἑξ.*, so liegt der (schon von Scaliger, De emend. tempp. p. 685, geäusserte) Gedanke ziemlich nahe, dass sein (übrigens in Cod. Veron. fehlendes) „in Exodum" auf einem Missverständniss des eusebianischen *Εἰς τα μετα την ἑξ.* beruht. Indessen nennt er doch mehrere von Eusebius nicht erwähnte biblische Commentare von Hippolyt als von ihm vorgefundene („Scripsit nonnullos in scripturas commentarios, e quibus reperi"), und übergeht er auch die von Eusebius erwähnte exegetische Schrift *Εἰς μερη του Ἰεζεκιηλ*, so dass es immer am Gerathensten bleibt (mit Valesius z. Eus. hist. eccl. 6, 22 und Fabricius z. Hier. „De viris illustr." c. 61) seiner Angabe Glauben zu schenken. — *Εἰς τας εὐλογιας του Βαλααμ.* Leontius Hieros. ctr. Monophys., Mai, a. a. O. p. 134, und ctr. Nestor. et Eutych., Gall. Bibl. Patrr. T. XII p. 669, und Cod. bodlej. Laud. A 33, in welchem letzteren übrigens irrig *Ἀβρααμ* statt *Βαλααμ* steht (s. Hipp. Opp. T. II p. 33 ed. Fabr.). Trithemius führt in „De scriptt. eccles." c. 36 einen Commentar Hippolyts „In numeri" an. Einer „Catena Arabica in Pentateuchum" in einem Cod. bodlej. zufolge (Fabr. a. a. O. p. 42 ss.) hätte er auch einen zum Deuteronomium oder einem Theil desselben geschrieben. Doch sind die dort mitgetheilten Fragmente unächt. — *Εἰς την ἐγγαστριμυθον* oder De Saul et Pythonissa. Das Verzeichniss auf der Statue (*ΓΑΣΤΡΙΜΥΘΟΝ*) und Hier. „De viris illustr." c. 61. Vgl. noch Fabr.'s Bem. in Hipp. Opp. T. II p. 267. — *Εἰς ψαλμους.* Das Verzeichniss auf der Statue, Hier. „De viris illustr." c. 61 und Theodoret, Eranistes Dial. II, Opp. T. IV p. 132 ed. Schulze (*ἐκ της ἑρμηνειας του β' ψαλμου*), sowie auch Dial. I, ebds. p. 54, Dial. II, ebds. p. 131 s. und p. 133. Doch waren die an den drei letzteren Stellen angeführten *λογοι εἰς το· Κυριος ποιμαινει με* oder *τον κγ' ψαλμον* und *εἰς την ᾠδην την μεγαλην* wohl nicht Theile von Hippolyts Psalmencommentar, wie gewöhnlich angenommen wird, sondern Homilien, und ist es ausserdem unsicher, ob *ἡ ᾠδη ἡ μεγαλη* Ps. 119 (118) ist (s. ob. unter „In Exodum"). Vgl. auch noch die *Ὑποθεσις διηγησεως εἰς τους ψαλμους* in Cod. Casanatensis O I 10: vaticanus 1759 und das *Σχολιον* über die Eintheilung der Psalmen (סכולין מטל פורשא דמזמורא:) in „Extracts and selections from the writings of various Fathers" in Cod. syr. 12, 154 des Brit. Mus. (Wright, Catal. of Syr. Manuscripts of the Brit. Mus. V. II p. 979). Jene ist abgedruckt in Hipp. Opp. ed. de Lagarde p. 187—94 (vgl. auch das Bruchstück in Hipp. Opp. T. I p. 267 ed. Fabr.), und dieses, aus

Titel (*T*) α ὑπερ (d. i. „*pro*“, nicht „*de*“, indem „*de*“ in dem Verzeichniss stets durch περι ausgedrükt wird) του κατα Ἰωαν[ν]ην εὐαγγελιου και ἀποκαλυψεως angeführt, und Ebed Jesu (a. unt. Anm. a. O.) nennt unter den zu seiner Zeit (um 1300) in syrischer

dem auch in Cod. 14, 434 des Brit. Mus. (Wright, a. a. O. V. I p. 35) ein Paar Bruchstücke citirt werden, in Desselben „Analecta Syriaca“ p. 83—87. Beide gehörten wohl zur Einleitung in Hippolyts Psalmencommentar. — *Εἰς το ᾀσμα.* Eus. a. a. O. und Hier. „De viris illustr.“ c. 61. Bruchstücke unter Hippolyts Namen in „the Book of Timotheus (Aelurus) against the Council of Chalcedon“ in Cod. syr. 12, 156 des Brit. Mus. (Wright a. a. O. p. 645; abgedruckt in de Lagarde's „Analecta syriaca“ p. 87), in einer Cat. Patrr. in Cod. syr. 12, 144 des Brit. Mus. (Wright, a. a. O. p. 910), in Anastasii Sinaitae Quaestt. et responss., Quaest. 41, p. 334 ed. Gretser, in Lambecii Bibl. Vind. VIII p. 390 und in Nicephori Catena zu 3 Regg. c. 4, 32. Vgl. auch noch I. S. Ass. Bibl. or. T. I p. 601, wo Hippolyts Comm. zum Hohenlied als ein Bestandtheil des Cod. X der griechischen Codd. des Maroniten Abr. Massad genannt wird, und ebds. p. 607, wo Ass. angiebt, dass sich in einem der von ihm aus dem Orient nach Rom gebrachten syr. Codd., Cod. III, ein Fragm. oder Fragmm. aus diesem Comm. finden. — De proverbiis. Hier. „De viris illustr.“ c. 61. Bruchstücke daraus mit Angabe von Hippolyts Namen „in vaticanis catenis“ (Mai, a. a. O. T. I, 2 p. 223 s.), in Cod. taurin. 82 (Hipp. Opp. T. I p. 282 ed. Fabr., p. 198 s. ed. de Lag. und Sim. de Magistris „Acta martt. ostiens.“ p. 270) und bei Sim. de Mag., a. a. O. p. 268 s. — De Ecclesiaste. Hier. „de viris illustr.“ c. 61. Ein Bruchstück daraus unter Hippolyts Namen „apud Anastasium Sinaitam quaest. XL „„ex Mss. Bodl.““ apud Simeonem de Magistris p. 273“ (de Lag. in Hipp. Opp. p. 201). — In Esaiam. Hier. „De viris illustr.“ c. 61. Bruchstücke daraus unter Hippolyts Namen in Theodorets Eranistes Dial. I, Opp. T. IV p. 55 ed. Schulze, in Cod. Coislin. n. 193 (Hipp. Opp. T. II p. 31 ss. ed. Fabr., p. 142 ed. de Lag.) und in Mich. Glycas's Annal. p. 361 s. ed. Bekker. — In Jeremiam. Zufolge der Notiz Ass.'s, a. a. O. p. 607, dass sich in dem das. besprochenen Cod. syr. (III) ein Fragm. oder Fragmm. aus einer Schrift Hippolyts „In Jeremiam“ finden. — *Εἰς μερη του Ἰεζεκιηλ.* Eus. a. a. O. (vgl. Syncellus Chronographia p. 358 ed. Paris. von 1652: εἰς πολλα τε των προφητων, μαλιστα Ἰεζεκιηλ και Δανιηλ των μεγαλων). Ein Fragment daraus unter Hippolyts Namen in der 841 abgefassten „Catena Patrum“ eines edessenischen Mönchs Severus in Cod. 12, 144 des Brit. Mus. (Wright, a. a. O. V. II p. 910), abgedruckt in de Lagarde's „Analecta syriaca“ p. 90 s. Nach Ass., a. a. O. p. 607, findet sich auch in dem das. besprochenen Cod. syr. (III) ein Fragm., oder finden sich in ihm Fragmm. aus einer Schrift Hipp.'s „de quatuor animalibus“. — De Daniele. Hier. „De viris illustr.“ c. 61, Phot. Bibl. Cod. 202 (*Ἑρμηνεια εἰς τον Δανιηλ*) und Cod. 203, Suidas, Lex. unter Ἱππολυτος, Oecumenius,

Uebersetzung vorhandenen Schriften Hippolyts eine „Apologia pro Apocalypsi et Evangelio Johannis Apostoli et Evangelistae". Vgl. auch noch was Andreas von Cäsarea (um 500) in der Vorrede zu seinem Commentar zur Apokalypse sagt: „Porro autem de libri hujus fide et auctoritate prolixe hoc loco disserere supervacaneum arbitramur. Constat namque, beatos illos viros patresque nostros Gregorium Theologum,

Prooem. in Apocalypsin, Montf. Bibl. Coislin. p. 278, und Ebed Jesu, Catal. Libb. syr. c. 7, Assem. Bibl. orient. T. III P. 1 p. 15 (vgl. auch noch Sync. a. a. O.). Grössere und kleinere Bruchstücke daraus in „Bibl. graec. patrr. auct. nov." ed. Combefis T. I p. 50—56 (aus einer „Catena Regia in Scripturam"), in einem Cod. Chis. Saec. X Δανιηλ κατα τους ό Rom. 1772 p. 95—122, in einer Catene zum Daniel in „Cod. vat.", Mai, a. a. O. T. I, 1 p. 166—221, bei Anastas. Sinait. a. a. O. Quaest 48, Hipp. Opp. T. I p. 272 ed. Fabr., in Corderii Cat. Patrr. in Psalmos et Cantica Script. sacr. T. III p. 951, Hipp. Opp. T. I p. 280 ed. Fabr., in des constantinopolitanischen Presbyters Eustratius's Schrift „Adv. Psychopannychitas" c. 19, Hipp. Opp. T. II p. 32 ed. Fabr., und in „Extracts and selections of various Fathers" in Cod. 12, 154 des Brit. Mus. (Wright, a. a. O. p. 979; vgl. auch noch p. 987 s. und 910), abgedruckt in de Lag.'s „Analecta Syriaca" p. 79—83. Ausserdem vgl. auch noch Hier. „Comm. in Dan." z. c. 9, Opp. T. V p. 547 s. ed. Mig. und Sync., a. a. O. p. 218. — In Zachariam. Hier. „De viris illustr." c. 61 und im Prolog zu seinem Comm. zum Sach. („Hippolytus quoque edidit commentarios", nämlich zum Sach.). — Commentar zum Evangelium Matthäi. Hier. Prolog. zu seinem Comm. zum Matth. („Legisse me fateor — Hippolyti quoque martyris et Theodori Heracleotae — opuscula", nämlich zum Matth.). Ein Bruchstück daraus (z. Matth. 1, 11) in der „Catena Patrum" des Severus in Cod. 12, 144 des Brit. Mus. (Wright, a. a. O. V. II p. 910), abgedruckt in de Lag.'s „Analecta Syriaca" p. 91. Vgl. noch die Notiz Ass.'s a. a. O. p. 607, dass sich in dem das. besprochenen Cod. syr. (II) ein Fragm. „de quinque illis, quos Matthaeus in genealogia Christi praetermisit" findet. Ob der λογος εἰς την των ταλαντων διανομην, aus dem Theodoret im Eranistes Dial. II, Opp. T. IV p. 130 ed. Schulze, ein Bruchstück anführt, ein Theil von Hippolyts Commentar zum Matthaeus war (die Auslegung der Parabel in Matth. 25, 14—30), oder eine seiner Homilien, lässt sich nicht ausmachen. — Commentar zum Evangelium Lucae. Zwei Fragmente daraus (z. Luk. 2, 7 und 2, 22) in der Συναγωγη ἐξηγησεων εἰς το κατα Λουκαν ἁγιον εὐαγγελιον ἐκ διαφορων ἑρμηνευτων παρα Νικητα διακονου κ. τ. λ., Mai, a. a. O. T. IX p. 645 und 650. — Commentar zur Apokalypse. Nach Hier. „De viris illustr." c. 61: „de Apocalypsi", mit welchen Worten kaum die apologetische Schrift Hippolyts für das Evangelium und die Apokalypse des Johannes (s. ob. den Text) gemeint sein kann, da Hier. in ihnen nur die Apokalypse und nicht auch das Evangelium des Johannes

Cyrillum Alexandrinum multosque hisce vetustiores, Papiam, Irenaeum, Methodium et Hippolytum, divinum fideque dignum esse non uno loco tradere“ (Max. Bibl. Patrr. Lugd. T. V p. 590). Die Schrift muss übrigens theils von den Angriffen der sogenannten Aloger auf die Aechtheit der beiden johanneischen Schriften (Epiph., Pan. haeres. 51 n. 3), theils von Cajus's Läugnung des johanneischen Ursprungs der Apokalypse hervorgerufen worden sein [192]). — Von Homilien Hippolyts

als Gegenstand der Schrift nennt, da er die Schrift mitten unter lauter Commentaren über biblische Bücher anführt, und zwar mitten unter fast lauter Commentaren über solche, die er mit „de“ und dem Namen des biblischen Buchs, über das sie geschrieben waren, bezeichnet („de Psalmis, et in Isaiam, de Daniele, de Apocalypsi de Proverbiis, de Ecclesiaste“), und da es auch anderweitig feststeht, dass Hipp. die Apokalypse commentirt hat (s. sogleich); ferner nach der Aeusserung Jakob von Edessa's (650—700) in Ephr. Syr. Opp. syr. T. I p. 192: „Jam illud imperium ad eos pertinere, qui Latini dicuntur, Spiritus in sanctis viris inhabitans declaravit et docuit per Hippolytum Episcopum et Martyrem in eo libro, quo Johannis Theologi Apocalypsin interpretatur“; weiter nach der Mittheilung Syncells, a. a. O. p. 358, Hippolyt habe Commentare geschrieben *εἰς την ἑξαημερον — και εἰς ἀλλας παντοιας παλαιας και νεας γραφας, ἐν οἷς και εἰς την ἐν Πατμῳ του Θεολογου ἀποκαλυψιν;* endlich nach einer arabischen Catene zur Apokalypse in Cod. arab christ. paris. 23, in der eine Reihe von Bruchstücken aus Hippolyts Commentar zur Apokalypse unter dessen Namen angeführt werden (s. dieselben im Appendix zu de Lagarde's „Analecta syriaca“ p. 24—28).

[192]) Was das Evangelium Johannis anbetrifft, so waren zu Hippolyts Zeit die Aloger die einzigen, die seine Aechtheit verworfen hatten, denn davon, dass auch die dynamistischen Monarchianer dies gethan, hören wir Nichts, und was Cajus's Läugnung des johanneischen Ursprungs der Apokalypse anbelangt, so kann Hippolyt weder mit ihr unbekannt gewesen sein, noch sie in der in Rede stehenden Schrift ignorirt haben, das Erstere nicht, weil Cajus sie zu seiner Zeit und an dem Orte, wo er lebte, mündlich (in seiner Disputation mit Proklus) und schriftlich (in seinem *Διαλογος προς Προκλον*) ausgesprochen hatte, das Letztere nicht, weil derselbe ein bedeutender und angesehener Mann gewesen sein muss (s. insbes. Eus. hist. eccl. 6, 20). — Ebed Jesu führt a. a. O. eine Schrift Hippolyts mit dem Titel „Capita adversus Cajum“ als zu seiner Zeit in syrischer Uebersetzung existirend an. Döllinger, a. a. O. S. 24, hält es für wahrscheinlich, dass diese Schrift der gegen Cajus gerichtete Theil von Hippolyts Apologie für das Evangelium und die Apokalypse des Johannes war (vgl. auch Lücke, Einl. in die Offenb. Joh. S. 591 ff. 2te Aufl., und Gieseler, Kirchengesch. I, 1 S. 343). Hiegegen spricht jedoch, dass Ebed Jesu die „Capita adversus Cajum“ neben der genannten

erwähnt Hieronymus „De viris illustr.“, c. 61 eine „*Προσομιλια* de laude Domini Salvatoris“, von ihr zugleich berichtend, dass Hippolyt in derselben angebe, er rede in Gegenwart des Origenes in der Kirche (s. ob. S. 374 Anm. 187). Eine andere, uns erhaltene: *Εἰς τα Θεοφανεια* ist zweifelhafter Aechtheit[193]. Wahrscheinlich waren auch der *λογος εἰς τους δυο λησταs* und der *λογος εἰς τον Ἐλκαναν και* (od. *και εἰς*) *την Ἀνναν*, aus denen uns Theodoret im Eranistes, Dial. III und Dial. I und II, Opp. T. II p. 233 und p. 55 und 131, Bruchstücke mittheilt, Homilien[194], und Dasselbe gilt wohl auch von dem *λογος εἰς το· Κυριος ποιμαινει με* oder *εἰς τον κγ′ ψαλμον*, dem *λογος εἰς την ᾠδην την μεγαλην* (wahrscheinlich Ps. 119) und dem *λογος εἰς την των ταλαντων διανομην*[195], ja vielleicht selbst von dem *λογος εἰς την ἀρχην του Ἡσαΐου*[196], aus denen uns Theo-

Apologie anführt („et capita adversus Cajum et Apologiam“ etc.) und also als eine von ihr verschiedene Schrift bezeichnet. Will man nicht annehmen, dass der gegen Cajus gerichtete Theil der Apologie in syrischer Uebersetzung unter dem Titel „Capita adversus Cajum“ besonders existirt und Ebed Jesu (oder auch der ältere Verfasser, dem er folgte) ihn, weil er seinen Inhalt oder den der Apologie oder auch seinen Inhalt und den der Apologie nicht kannte, für eine besondere Schrift Hippolyts gegen Cajus gehalten hat, was allerdings wohl möglich ist: so wird man annehmen müssen, entweder dass Cajus's Bestreitung der Aechtheit der Apokalypse von Hippolytus noch in einer besonderen Schrift bekämpft worden ist (man denke an Hippolyts besondere Schriften gegen Marcion und die dynamistischen Monarchianer neben seinen Schriften gegen alle Haeretiker), oder dass die „Capita adversus Cajum“ gegen andere Irrthümer des Cajus (oder auch gegen seine Bestreitung des johanneischen Ursprungs der Apokalypse und andere Irrthümer Desselben) gerichtet waren. Gegen einen Gnostiker Cajus waren die „Capita adversus Cajum“ „vix ac ne vix quidem“ geschrieben (s. Döll. a. a. O.).

193) Der grösste Theil dieser Homilie findet sich auch in syr. Uebers. in Cod. syr. 12, 165 des Brit. Mus. (s. Wright, a. a. O. V. II p. 842 s.).

194) Möglich doch auch, dass der Erstere ein Theil von Hippolyts Commentar zum Lukas (s. ob. S. 386 Anm.) und der letztere eine Auslegung von 1 Sam. 1 war. — Die exegetischen und homiletischen Schriften Hippolyts waren ohne Zweifel zum Theil nicht scharf von einander zu trennen, indem manche von jenen homiletische Form hatten und daher auch zu den homiletischen gerechnet werden konnten, und manche von diesen exegetischen Inhalts waren und einen exegetischen Character trugen und sich daher auch zu den exegetischen zählen liessen.

195) Vgl. ob. S. 378 Anm. und S. 380 Anm.

196) S. ob. S. 379 Anm.

doret in der genannten Schrift[197]) ebenfalls Bruchstücke erhalten hat. Endlich scheint auch noch die *Ἐξηγησις εἰς το πασχα*, aus der auf der Lateransynode im Jahre 649 eine Stelle als Zeugniss für den Dyotheletismus verlesen ward (s. Coleti, Sacros. Concill. T. VII p. 294), eine Homilie gewesen zu sein, indem sie in dem lateinischen Originaltexte der Synodalacten den Titel „Homilia Dominicae Paschae“ führt. Diese Schrift ist übrigens aller Wahrscheinlichkeit nach eine und dieselbe mit der Schrift Hippolyts über das Passah, die von Eusebius in der Hist. eccl. 6, 22 und von Hieronymus in „De viris illustr.“ c. 61 angeführt (*Περι του πασχα*, de Pascha[198]), und aus der in „the Book of Timotheus (Aelurus) against the Council of Chalcedon“ in Cod. syr. 12, 156 des Brit. Mus. (Wright, a. a. O. V. II p. 646) ein Bruchstück unter Hippolyts Namen (דאיפולוטום אפסקפא על פצחא) citirt wird[199]). — Von chronologischen und chronologisch-historischen Schriften Hippolyts werden uns genannt: 1. eine *Ἀποδειξις χρονων του πασχα* (das Verzeichniss auf der Statue), von der auch Eus. hist. eccl. 6, 22, Hier. „De viris illustr.“ c. 61 und das „Chronicon Paschale“ (p. 12 s. ed. Dind.) reden, nach welchem Letzteren sie in zwei oder mehrere *λογοι* (Bücher) getheilt gewesen sein muss[200]),

[197]) A. d. ob. S. 378—80 Anm. a. Stt.

[198]) Verschieden von Hippolyts chronologischem Werke über das Passah, von dem Eusebius und Hieronymus a. dens. OO. reden, und das auch auf der Statue aufgeführt wird (s. ob. Text u. Anmm. 200—3).

[199]) Nach diesem (in de Lagarde's „Analecta syriaca“ p. 88 s. abgedruckten) Bruchstück und dem Bruchstück in den Acten der Lateransynode von 649 zu urtheilen war ihr Inhalt ein dogmatischer (vgl. das in Anm. 194 Bemerkte). — Der Aufsatz Hippolyts gegen Noët, der in dem Cod. Vatic., in welchem er uns erhalten ist, als *Ὁμιλια Ἱππολυτου εἰς την αἱρεσιν Νοητου τινος* (und von Turrianus in seiner lateinischen Uebersetzung desselben als „Homilia de Deo trino et uno et de mysterio incarnationis contra haeresin Noëti“) bezeichnet wird, ist, trozdem, dass Hippolyt in ihm die Gläubigen öfter anredet (c. 1. 3. 4. 8. 9. 14. 15. 17) und in communicativer Form auffordert oder ermahnt (c. 9. 17), Dieses oder Jenes zu thun, doch keine Homilie, sondern der letzte Abschnitt seines *Συνταγμα προς ἁπασας τας αἱρεσεις* oder einer gegen Monarchianer oder alle Monarchianer gerichteten Schrift von ihm (s. unt. S. 399 ff. Anm. 230).

[200]) *Τοτε δητα Ἱππολυτος συνταττων μετα πλειστων ἀλλων ὑπομνηματων και το περι του πασχα πεποιηται συγγραμμα, ἐν ᾧ των χρονων ἀναγραφην ἐκθεμενος, και τινα κανονα ἑκκαιδεκαετηριδος περι του πασχα*

und von der uns ein Paar Bruchstücke erhalten sind[201]); 2. ein vielerwähnter[202]) „Canon Paschalis“, den wir auf der Statue verzeichnet finden, allerdings vorausgesetzt, dass derselbe ursprünglich für sich bestanden hat und nicht nur ein vielfach besonders abgeschriebener Theil der *Ἀποδειξις χρονων του πασχα* gewesen ist[203]); endlich 3. eine *Χρονικων* (sc. *βιβλος*) oder vielleicht auch *Χρονικων προς Ἑλληνας*[204]) betitelte Schrift (das Verzeichniss auf der Statue), die wir

προθεις, ἐπι το πρωτον ἐτος Ἀλεξανδρου αὐτοκρατορος τους χρονους περιγραφει (Eus.); „Hippolytus — rationem Paschae temporumque Canones scripsit, usque ad primum annum Alexandri imperatoris, et sedecim annorum circulum, quem Graeci *ἑκκαιδεκαετηριδα* vocant, reperit“ (Hier.); (*Ἱππολυτος*) *ἐν τῳ πρωτῳ λογῳ του περι του ἁγιου πασχα συγγραμματος* (Chron. Pasch.).

201) Das eine in dem „Chron. Pasch.“, a. a. O., das andere in „Eliae Metropolitani Nisibensis opus chronologicum. Pars secunda, dissertationes varias de ratione computandi temporis complectens“ in Cod. 7197 des Brit. Mus. (Forshall et Rosen, „Catal. Codd. MSS. qui in Mus. Brit. asservantur“ P. I p. 88), abgedruckt in de Lagarde’s „Analecta syriaca“ p. 89 s.

202) S. Fabr., a. a. O. T. I p. 42 s. und 66 s.

203) Für das Erstere, was Fabricius, a. a. O. p. 42, annimmt, scheint der Zusatz zum Titel der *Ἀποδειξις* in dem Verzeichniss auf der Statue: *κατα ἐν τῳ πινακι* zu sprechen, weshalb sich auch Fabr. für seine Ansicht auf ihn beruft; für das Letztere, was Valesius, z. Eus. 6, 22, Cave, Hist. lit. unt. Hipp., und Andere annehmen, spricht die ob. Anm. 200 angef. eusebianische Stelle, und zwar, wie schon Valesius gefunden, entscheidend. Das Rechte ist wohl, dass Hippolyt den Canon zuerst seinem chronologischen Werke über das Passah einverleibte und dann auch noch besonders herausgab, wodurch er eine relative Selbstständigkeit erhielt. Beides musste ihm gleich nahe liegen.

204) In dem Verzeichniss auf der Statue folgt nämlich auf die Zeile, die das Wort *ΧΡΟΝΙΚΩΝ* enthält, eine Zeile auf der die Worte *ΠΡΟϹ ΕΛΛΗΝΑϹ* stehen, und hierauf folgen wiederum zwei Zeilen mit den Worten *ΚΑΙ ΠΡΟϹ Π[Λ]ΑΤΩΝΑ | Η ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΑΝΤΟϹ*, und es fragt sich nun, ob das *ΠΡΟϹ ΕΛΛΗΝΑϹ* der Titel einer eigenen apologetischen Schrift gegen die Griechen sein oder noch zu *ΧΡΟΝΙΚΩΝ* gehören oder endlich zu *ΚΑΙ ΠΡΟϹ Π[Λ]ΑΤΩΝΑ κ. τ. λ.* (Gegen die Griechen und insbesondere gegen Plato u. s. w.) gezogen werden soll. Für die zuletzt angeführte Verbindung, für die sich le Moyne, Varia sacra T. II p. 1121 s., und Fabr., a. a. O. T. I Praef. p. VI und p. 220, erklärt haben, spricht die Ueberschrift des von Max. Margunius aus einem ital. Cod. abgeschriebenen und zuerst von Dav. Höschel in seinen Noten zu Photius’s Bibl. mitgetheilten Fragments aus der Schrift Hippolyts „Gegen Plato oder auch vom All“: *Ἱππολυ-*

in zwei lateinischen Uebersetzungen übrig haben, einer älteren, die mit dem dreizehnten Jahre des Alexander Severus oder dem Jahre 234 schliesst, nach ihren Anfangsworten als „Liber generationis" bezeichnet wird und ihr griechisches Original „vermuthlich ziemlich treu wiedergiebt" [205]), und einer jüngeren, welche das Werk Hippolyts bis zum Jahre 334 fortführt, in ihrer Ueberschrift fälschlich Orosius

του ἐκ του προς Ἑλληνας λογου, του ἐπιγεγραμμενου κατα Πλατωνα περι της του παντος αἰτιας. Dagegen möchten wir nicht für sie geltend machen, dass in dem Verzeichniss auf der Statue durch και sonst niemals zwei verschiedene Schriften, sondern nur zwei in einer und derselben Schrift behandelte Gegenstände mit einander verbunden werden (ὑπερ του κατα Ἰωαννην εὐαγγελιου και ἀποκαλυψεως, περι θεου και σαρκος ἀναστασεως, περι τἀγαθου και ποθεν το κακον). Denn es darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass vor Πλατωνα κ. τ. λ. nicht, wie in den drei angeführten Titeln, bloss και gesetzt, sondern auch das προς vor Ἑλληνας wiederholt (και προς Πλατωνα) und mithin der Fall mit den übrigen nicht analog ist. Ja, die Wiederholung des προς vor Πλατωνα spricht eher dafür, dass das Verzeichniss mit και προς Πλατωνα eine neue Schrift angeben will. Für die Verbindung von προς Ἑλληνας mit dem vorangehenden Χρονικων haben sich Franc. Bianchini bei Fabr., a. a. O. T. I p. 39 vgln. mit Praef. p. V, du Cange bei Fabr., a. a. O. T. I p. 44 s., le Moyne, Varia sacra T. II p. 1077, und Cave, Hist. lit. unt. Hipp. ausgesprochen. Der Zusatz προς Ἑλληνας lässt sich bei ihr allerdings erklären (s. du Cange, le Moyne und Cave a. d. a. OO.), behält aber doch immer etwas Sonderbares und Auffälliges. Endlich die Auffassung von προς Ἑλληνας als Titel einer eigenen Schrift finden wir bei Jos. Scaliger, Fabr., a. a. O. T. I p. 85, und bei Jacobi, a. ob. S. 376 Anm. 189 a. O. p. 218 f. Von einer anderen Schrift gegen Griechen ausser der προς Πλατωνα κ. τ. λ. ist aber sonst nirgends in sicherer Weise die Rede, denn Hieronymus's Notiz in Ep. 70 Ad Magnum oratorem urbis Romae n. 4: „Hippolytus quoque et Apollonius, Romanae urbis senator, propria opuscula condiderunt" (Opp. T. I p. 667 ed. Mig.), die sich dem Zusammenhang zufolge, in dem sie stehen, auf eine apologetisch-polemische Schrift gegen die Heiden zu beziehen scheint, kann falls sie sich wirklich auf eine solche beziehen sollte, recht wohl auch auf die Schrift „Gegen Plato oder vom All" zielen. Jacobis Vermuthung, a. a. O. (vgl. auch Herzogs Real-Encycl. B. VI S. 132 unt. Hipp.), mit προς Ἑλληνας seien die „Philosophumena" gemeint, ist höchst unwahrscheinlich. Noch Einiges, was dafür spricht, dass Προς Ἑλληνας zum Folgenden gehört, s. unt. S. 396 f. Anm. 223.

205) Sie kommt theils für sich allein vor, theils als erstes Buch der älteren Recension des dem Fredegarius Scholasticus zugeschriebenen Chronicon, in dem sie Isidorus von Sevilla beigelegt zu werden scheint. S. Mommsen a. d. in der folg. Anm. anzuf. O.

beigelegt wird („chronica Horosii") und vom Chronographen von 354 seiner Samlung einverleibt worden ist[206]). — Ob Hippolyt auch auf dem Gebiete der kirchengesetzlichen Literatur thätig gewesen, ist fraglich. Bei der Vielseitigkeit und Mannichfaltigkeit und dem zum Theil praktisch-kirchlichen Character seines schriftstellerischen Wirkens von vornherein nicht unwahrscheinlich, darf es doch wohl daraus geschlossen werden, dass ein grosser Theil von dem, was wir in Constitt. apost. Lib. VIII c. 4—46 lesen, und eine Anzahl kirchlicher Canones nach dem Zeugniss griechischer und orientalischer Handschriften in den morgenländischen Kirchen auf ihn zurückgeführt wird[207]), und dass Ebed Jesu, a. a. O., eine Schrift

[206]) S. Mommsen, Ueber den Chronographen vom Jahre 354, Abhandll. der philolog.-hist. Classe der kgl. sächs. Ges. der Wiss. 1850 B. I S. 585—98, und vgl. auch du Cange, „Prolegg. ad Chron. Pasch." bei Fabr., a. a. O. T. I p. 46, und Lipsius, Chronol. der röm. Bisch. S. 41. — Die Hippolyt beigelegten Schriften *Περι των ιβ' Ἀποστολων, που ἑκαστος ἐκηρυξεν, και που ἐτελειωθη* und *Περι των ό Ἀποστολων* (Fabr., a. a. O. T. I App. p. 30 s. und 41 s.) sind nicht von ihm, die ersteren zum Wenigsten nicht in der Gestalt, in welcher sie uns jetzt vorliegt. Da nämlich Cedrenus in seinem „Compend. Historiar." aus einer Schrift Hippolyts *περι του θειου κηρυγματος και της τελειωσεως των Ἀποστολων* eine von Johannes handelnde Stelle anführt (s. dieselbe bei Fabr., a. a. O. T. I App. p. 41), die einerseits mit der entsprechenden Stelle in der Schrift *Περι των ιβ' Ἀποστ. κ τ. λ.* auffallend übereinstimmt und andererseits grösseren Umfangs ist als sie und in einem wesentlichen Punkte von ihr abweicht: so ist die Möglichkeit vorhanden, dass Hippolyt eine Schrift über die Predigt und den Tod der Apostel geschrieben, und dass die uns unter seinem Namen erhaltene Schrift über denselben Gegenstand, ein Auszug aus jener Schrift mit einzelnen Veränderungen ist. Wahrscheinlich waren indessen die von Cedrenus citirte Schrift und die Schrift *Περι των ιβ' Ἀποστ. κ. τ. λ.* nur zwei Gestalten oder Recensionen eines und desselben Hippolyt fälschlich beigelegten „opusculum". (Die von Fabr., a. a. O., aus Mich. Glycas's Annal. angef. St. kann ebensowohl aus der einen, als aus der andern Schrift oder Recension geschöpft sein.) — Hier mag auch noch der Geschichte von der corinthischen Jungfrau und dem *νεανισκος μαγιστριανος* Erwähnung geschehen, die Palladius in der „Historia lausiaca" unter der Ueberschrift *Διηγησις Ἱππολυτου του γνωριμου των Ἀποστολων* als eine von ihm in einem *βιβλιδαριῳ ἐπιγεγραμμενῳ Ἱππολυτου του γνωριμου των Ἀποστολων* gefundene Erzählung mittheilt. S. dieselbe bei Fabr., a. a. O. T. I p. 283 s., und bei de Lagarde, a. a. O. p. 204 s.

[207]) In einem Cod. Oxon. (Barocc. 26), einem Cod. Monac. und einem Cod. Vindob.

von ihm „Ueber die Kirchenleitung“ oder „Kirchenregierung“ als zu seiner Zeit bei seinen nestorianischen Glaubensgenossen in syrischer

(7 oder 45), die jedoch alle auf eine Quelle zurückgehen (s. de Lagarde „Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae. Graece“ Praef. p. VIII), finden sich Theile des achten Buchs der Constitt. apost. (c. 4. 5, 1—3. 16—28. 30—34. 42—46) unter dem Titel *Διαταξεις των αὐτων* (fehlt nach Ülzen in Cod. Monac. und Vindob.) *ἁγιων Ἀποστολων περι χειροτονιων* (fehlt nach Ebds. in Cod. Vindob.) *δια Ἱππολυτου* (abgedruckt bei Fabr., a. a. O. T. I p. 248—59, aus Cod. Vindob. und Oxon. und bei de Lagarde, Hipp. Opp. p. 73—89 und in der ob. angef. Schrift p. 5—18, aus Cod. Monac. und den beiden genannten Codd.). Ebenso finden sich in Cod. syr. 14, 526 des Brit. Mus. (Saec. VII) unter dem Titel טכסא דשליחא טובנא ביד קדישא איפליטוס Auszüge aus Constitt. apost. Lib. VIII (c. 28. 30—34. 42—46, also ein Theil von dem, was wir in den ob. angef. griech. Codd. antreffen; Wright, a. a. O. V. II p. 1033), in Cod. syr. 12, 155 des Brit. Mus. (anscheinend Saec. VIII) in „A large Collection of ecclesiastical Canons“ 37 Canones unter dem Titel טוכסא דשליחא קדישא ביד אפוליטוס (Wright, a. a. O. p. 949) und in Cod. syr. 14, 527 des Brit. Mus. (ungefähr Saec. XI) טוכסא דשליחא קדישא ביד אפוליטיס (Wright, a. a. O. p. 1037). Endlich finden sich in einem Cod. Vat., der alle canonischen Bücher der Abyssinier enthält, sowie auch in arabischen Handschriften 38 Canones des Abulides, d. i. Hippolytus, deren Titel von Wansleb in seiner „Hist. de l'égl. d'Alex.“ in franz. und nach ihm von Ludolf im „Comment. in hist. Aeth.“ in lat. und von Whiston in seiner Schrift „Primitive Christianity revived“ in engl. Sprache edirt worden sind (lat. auch bei Fabr., a. a. O. T. I Praef. p. XXII). Wenn auch Nichts von Dem, was in allen diesen Handschriften Hippolyt beigelegt wird, ihn wirklich zum Verfasser hat (s. von Drey, Neue Unterss. über die Constitt. und Cann. der App. S. 151—54 und 166—77 und Bickell, Gesch. des Kirchenrechts B. I S. 59 ff. und 221—29, und vgl. auch de Lagarde, Reliqq. jur. eccl. antiquiss. Graece“ Praef. p. VIII), so scheint doch das Faktum, dass es gerade ihm beigelegt wird, nicht bloss daher zu rühren, dass man im Orient annahm, er müsse gleich dem römischen Clemens, durch den man die vermeintlichen Constitutionen der Apostel der Kirche überliefert sein liess, dieser kirchengesetzliche Bestimmungen derselben übermittelt haben, weil er gleich ihm römischer Bischof und ein mit ihnen bekannter Mann gewesen, sondern auch darauf zu ruhen, dass man hier Kenntniss oder doch ein dunkles Bewusstsein davon hatte, dass er auf kirchengesetzlichem Gebiete literarisch thätig gewesen war. — Dass Hippolyt römischer Bischof gewesen, wusste man im Orient allgemein aus seinen eigenen Schriften, von denen man nicht wenige besass und las (s. Döll., a. a. O. S. 91—96), und dass er ein mit den Aposteln bekannter Mann gewesen, glaubte man daselbst, wie nicht nur der Titel des von Palladius in der „Historia Lausiaca“ citirten *Βιβλιδαριον* (s. ob. S. 386 Anm. 206), sondern auch

Uebersetzung existirend anführt[208]). In dem Verzeichniss auf der Statue wird eine Schrift Hippolyts *Περι χαρισματων ἀποστολικη παραδοσις*, oder werden zwei Schriften, eine mit dem Titel *Περι χαρισματων* und eine mit dem Titel *Ἀποστολικη παραδοσις*, angeführt. Sollten wir die Schrift *Περι χαρισματων ἀποστολικη παραδοσις* oder *Περι χαρισματων* in den zwei ersten Capiteln von Constitt. apost. Lib. VIII, die von den Charismen handeln und in den Handschriften *Διδασκαλια των ἁγιων* (oder *παντων των ἁγιων*) *Ἀποστολων περι χαρισματων* überschrieben sind, „mutatis mutandis" noch übrig haben, oder sollten doch diese Capitel in irgend welcher Weise auf die genannte Schrift zurückgehen[209]), so läge die Annahme nahe, dass dieselbe

eine Stelle in der „Vita S. Euthymii" des Cyrillus Scythopolitanus (lebte um 550) zeigt, an welcher er als *ὁ παλαιος και γνωριμος των Ἀποστολων* bezeichnet wird (s. Cotel., Eccl. graec. monumm. T. IV p. 82).

208) Die Schrift wird von Ebed Jesu als ein כתבא על מדברנותא bezeichnet. J. S. Assemani giebt מדברנותא mit „dispensatio" wieder und meint, sie habe „de oeconomia Christi in carne seu de mysterio incarnationis" gehandelt und sei identisch mit der Schrift Hippolyts gegen die Haeresie des Noëtus. Allein man hat vielmehr mit Abr. Ecchellensis (bei Ass.) מדברנותא mit „regimen" zu übersetzen (eine Uebersetzung, die Ass. übrigens ebenfalls für statthaft ansieht) und mit Fabr., a. a. O. T. I Praef. p. VII, an das „regimen ecclesiasticum" zu denken, denn מדברנא ist „dux, rector, moderator, gubernator" (s. 1 Sam. 9, 16 und 2 Sam. 7, 8, wo das in der LXX mit *ἡγουμενος* und *ἀρχων* wiedergegebene נגיד, Rom. 2, 19, wo *ὁδηγος*, und Hebr. 13, 7. 17, wo *ἡγουμενος* damit übersetzt wird, und מדברנא דעדתא sind „antistites ecclesiae", s. Kirsch, Chrestom. syr. ed. Bernstein p. 211, und Ephr. Syri Opp. syr. T. II p. 3), und מדברנותא ist „moderatio, gubernatio, regimen" (s. Prov. 1, 5, wo das in der LXX mit *κυβερνησις* wiedergegebene תחבולות, Steuerung, Lenkung, und Col. 1, 25, wo *οἰκονομια*, Haushalterschaft oder Hausverwalterschaft, damit übersetzt wird, und den Titel von Ps. 68, wo es Regiment, das Regiment Christi bezeichnet). Ist מדברנותא in der angegebenen Weise zu erklären, so liegt die Annahme nahe, dass die von Ebed Jesu angeführte Schrift wesentlich oder ungefähr dasselbe enthalten habe, was die in der vorangehenden Anm. angeführten griechischen und orientalischen Handschriften.

209) Dafür, dass das Eine oder das Andere der Fall ist, lässt sich anführen: die Uebereinstimmung des Gegenstandes von „Constitt. apost." Lib. VIII c. 1 und 2 und des ihm entsprechenden Titels, den diese beiden CC. in Cod. Barocc. (*διδασκαλια παντων των ἁγιων κ. τ. λ.*) Vind. Monac. (*διδ. των ἁγ. κ. τ. λ.*) und Florent. (*διδ. — χαρισματος*) tragen, mit dem Titel und Gegenstande der hippolyteischen

dem Gebiete der kirchengesetzlichen Literatur angehört hat[210]), indem wir ja die beiden angeführten Capitel auf diesem Gebiete antreffen. Und

Schrift auf der Statue in Verbindung mit dem Umstande, dass ein grosser Theil von Constitt. apost. Lib. VIII, c. 4—46, wozu 1 und 2 eine Art Einleitung bilden (c. 3 leitet zu c. 4 ff. über), in denselben Handschriften (mit Ausnahme des Cod. Florent.) auf Hippolyt zurückgeführt wird (s. ob. Anm. 207), sowie auch, dass die beiden in Rede stehenden CC., abgesehen von der insbesondere in ihrem Eingang auftretenden Fiction, dass ihr Inhalt von den Aposteln herrühren soll, Hippolyts ganz würdig sind. Gegen die Annahme, dass wir in denselben „mutatis mutandis" dessen Schrift *Περι χαρισματων ἀποστολικη παραδοσις* oder *Περι χαρισματων* haben, oder dass ihnen doch diese Schrift zu Grunde liegt, lässt sich geltend machen, dass gerade sie Hippolyts Namen in den Handschriften nicht tragen, während die Partieen des achten Buchs der Constitutionen, die ihn in denselben tragen, nicht von Hippolyt sind (s. ob. Anm. 207), und dass das einen wesentlichen Bestandtheil der beiden CC. bildende Bekenntniss in c. 1, 4 in Gedanken und Ausdruck durchaus den Character der apostolischen Constitutionen und insbesondere der Bekenntnisse und bekenntnissartigen Stellen in ihnen trägt, während es mit den hippolyteischen Bekenntnissen in „Ctr. Noët." c. 19 und „Refut. omnium haeress." X, 32. 33 so gut wie gar keine Verwandtschaft zeigt. Vgl., was das Erstere betrifft, *πολυϑεος ἀσεβεια* im Bekenntniss mit *πολυϑεος πλανη* in III, 5, 2, VI, 20, 3 und VIII, 12, 12 und *πολυϑεος μανια* in V, 15, 3, das *διχα ὁμιλιας ἀνδρος* im Bek. mit dem *διχα ἀνδρος* in VII, 36, 3, das *ὁτι ἐπολιτευσατο ὡς ἀνϑρωπος ἀνευ ἁμαρτιας, πληρωσας πασαν δικαιοσυνην την του νομου* im Bek. mit dem *πολιτευσαμενον ἀνευ ἁμαρτιας* in VI, 11, dem *και πολιτευσαμενον ὁσιως* in VI, 36, 3, dem *πολιτευσαμενον ὁσιως κατα τους νομους του ϑεου και πατρος αὐτου* in VII, 41 und dem *πολιτευσαμενος ὁσιως* in VIII, 12, 15, das *συγχωρησει Θεου σταυρον ὑπεμεινεν, αἰσχυνης καταφρονησας* im Bek. mit dem *ἀτιμιαν ὑποστας ση συγχωρησει* in VIII, 12, 15 und endlich das *και μετα την ἀναστασιν τεσσαρακοντα ἡμερας παραμεινας τοις ἀποστολοις και πληρωσας πασαν διαταξιν, ἀνεληφϑη ἐπ᾽ ὀψεσιν αὐτων προς τον ἀποστειλαντα αὐτον Θεον και πατερα* im Bek. mit dem *ὁ διαταξαμενος ἡμιν ἀνεληφϑη ἐπ᾽ ὀψει ἡμων εἰς τον οὐρανον προς τον ἀποστειλαντα αὐτον* V, 7, 18, dem *πληρωσας πασαν οἰκονομιαν και διαταξιν, ἀνηλϑε προς τον ἀποστειλαντα αὐτον Θεον και πατερα* in V, 19, 6, dem *ἀσεβουσιν εἰς τον ἀποστειλαντα* in V, 15, 2, dem *και ἀνελϑοντα προς τον ἀποστειλαντα* in VI, 11 und dem *και εἰς οὐρανους ἀναληφϑεντα δια της δυναμεως του Θεου και πατρος αὐτου ἐπ᾽ ὀψεσιν ἡμετεραις των συμφαγοντων αὐτῳ και συμπιοντων ἐπι ἡμεραις τεσσαρακοντα μετα το ἀναστηναι αὐτον ἐκ νεκρων* in VI, 30, 5.

210) Jos. Scaliger bei Fabr., a. a. O. T. I p. 83, Le Moyne, Varia sacra T. II p. 1003,

sollten die Worte Ἀποστολικὴ παράδοσις im Verzeichniss für sich zu nehmen sein und eine eigene Schrift bezeichnen[211]), so liesse sich annehmen, dass diese Schrift kirchengesetzliche Ueberlieferungen der Apostel oder doch auch solche zu ihrem Inhalt gehabt hat[212]). Sind

und Cave, Hist. lit. unt. Hipp., welche die Worte Ἀποστολικὴ παράδοσις nicht mit Περὶ χαρισμάτων verbinden, sondern für den Titel einer eigenen Schrift ansehen, sind der Meinung, dass der Titel der Schrift Περὶ χαρισμάτων aus 1 Cor. 12 genommen sei, und Scal. hält diese Schrift für einen Commentar zu diesem Cap. Das χαρίσματα erinnert auch an den Montanismus und lässt daher bei Περὶ χαρισμάτων oder Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις an eine Schrift denken, die in Bezug auf die montanistische Charismenlehre stand und durch die montanistischen Bewegungen hervorgerufen war.

211) Es lässt sich nicht läugnen, dass das blosse Ἀποστολικὴ παράδοσις als Titel einer eigenen Schrift vag und unbestimmt ist, und dass es deshalb gerathener scheint, es mit dem vorangehenden Περὶ χαρισμάτων zu verbinden. Doch ist es möglich, dass der Titel der mit Ἀποστολικὴ παράδοσις bezeichneten Schrift von dem Urheber oder den Urhebern des Verzeichnisses der Raumersparniss wegen mit den beiden Worten in verkürzter Gestalt angegeben oder nur angedeutet worden ist.

212) Man kann, wenn Παράδοσις ἀποστολικὴ eine eigene Schrift bezeichnet, es in engerem Sinne fassend, an die „regula fidei" denken (s. Iren. adv. haeress. 2, 9, 1. 3, 2, 2. 3, 1—4. 4, 1. 2. 21, 3. 5, 20, 1 Hipp. ctr. Noët. 17 und Orig. De princip. Lib. I Praef. n. 2), aber auch, es in weiterem nehmend, an sie und an die apostolischen Ueberlieferungen in Bezug auf Kirchenverfassung, kirchlichen Cultus und Kirchengebräuche (s. z. B. Eus. hist. eccl. 5, 23), Dinge, die übrigens bisweilen auch für zur „regula fidei" gehörig angesehen wurden (s. z. B. Polycrates von Ephesus bei Eus. hist. eccl. 5, 24). Sowohl eine Schrift über die „regula fidei", als auch die „traditio apostolica" in Betreff von Kirchenverfassung, kirchlichen Cultus und Kirchengebräuche kann Hippolyt sehr wohl geschrieben haben, da er ein Schüler des Irenaeus und ein eifriger und fruchtbarer Bestreiter der Häretiker war, und da er nach dem Zeugniss des Hieronymus in Ep. 71. Ad Lucinium, n. 4 (Opp. T. I p. 672 ed. Mig.) über die Fragen geschrieben hat, ob man am Sonnabend fasten und täglich die Eucharistie nehmen solle. „De Sabbato quod quaeris, utrum jejunandum sit, et de Eucharistia, an accipienda quotidie, quod Romana ecclesia (al. Romanae ecclesiae) et Hispania observare perhibentur, scripsit quidem et Hippolytus, vir disertissimus, et carptim diversi scriptores e diversis auctoribus edidere." Ja, betrachtet man diese Worte genauer, so wird man finden, dass in ihnen im Grunde selbst das ausgesagt ist, dass Hippolyt über die Kirchengebräuche im Allgemeinen geschrieben hat. Der Gegensatz zwischen „scripsit Hippolytus" und „carptim diversi scriptores edidere" zeigt uns nämlich da, dass Hieronymus nicht

beide Annahmen oder ist eine von ihnen gegründet, so würden wir zwei neue Zeugnisse oder ein neues Zeugniss dafür erhalten, dass Hippolyt auf dem Gebiete des kirchengesetzlichen Schriftthums thätig gewesen. — Was die dogmatischen Schriften Hippolyts anbelangt, so ist von ihnen zuvörderst die uns erhaltene Schrift *Περι Ἀντιχριστου*[213]) zu

bloss gelegentliche Aeusserungen Hippolyts über die beiden Gegenstände, sondern etwas von ihm „ex professo" über dieselben Geschriebenes vor Augen gehabt hat. Dass Dies in zwei Specialschriften oder einer Specialschrift über sie bestanden haben sollte, ist nicht recht wahrscheinlich; wie wir denn auch von zwei solchen Schriften oder einer solchen Schrift sonst nirgends Etwas hören. Mithin wird es in einer Schrift über die Kirchengebräuche im Allgemeinen bestanden haben. Hat aber Hippolyt eine solche Schrift verfasst, so kann er Dies nicht gethan haben ohne in Bezug auf einen jeden Kirchengebrauch dessen Verhältniss zur apostolischen Tradition zu besprechen oder die Frage zu erörtern, ob er von den Aposteln überliefert sei, oder nicht; wie denn auch Hieronymus nach den oben angeführten Worten also fortfährt: „Sed ego illud breviter te admonendum puto, traditiones ecclesiasticas ita observandas, ut a majoribus traditae sunt —. Atque utinam omni tempore jejunare possimus, quod in Actibus Apostolorum diebus Pentecostes et die Dominico Apostolum Paulum fecisse legimus (Act. 13, 20. 26). — Unaquaeque provincia abundet in sensu suo et praecepta majorum leges apostolicas arbitretur." Die Schrift Hippolyts über die Kirchengebräuche muss somit auch eine über die „traditio apostolica" in Bezug auf dieselben gewesen sein. Hat er nun aber über die Kirchengebräuche in Bezug auf ihr Verhältniss zur „traditio apostolica" oder über diese in Bezug auf jene geschrieben, so kann das, was er hierüber geschrieben, leicht ein Theil einer Schrift über die „traditio apostolica", ihr Verhältniss zum kirchlichen Gemeinglauben und zu den Kirchengebräuchen überhaupt gewesen sein. Anzunehmen, dass die *Ἀποστολικη παραδοσις* im Verzeichniss auf der Statue bloss von der apostolischen Tradition in Bezug auf die Kirchengebräuche gehandelt habe, geht nicht wohl an, da der Titel *Ἀποστολικη παραδοσις* für eine Schrift bloss solchen Inhalts zu weit und vag ist. Unter allen Umständen aber steht fest, dass Hippolyt nach Hieronymus über Kirchengebräuche und nach dem Verzeichniss auf der Statue eine Schrift über die Charismen geschrieben hat.

213) Diese Schrift führt nicht überall denselben Titel. Hieronymus, „De viris illustr." c. 61 sagt, Hippolyt habe „De Antichristo", und Nicephorus Callisti, Hist. eccl. Lib. IV c. 31, er habe *Περι της παρουσιας του Ἀντιχριστου* geschrieben, und Germanus von Constantinopel spricht in seiner *Μυστικη Θεωρια* (Fronto Ducaeus Auct. p. 148) von Hippolyts *λογοι περι Ἀντιχριστου*. Dagegen geben Johannes Damascenus, „Sacra parallela", Op. T. II p. 781 ed. le Quien, und Photius, Bibl. Cod. 202, der Schrift den Titel *Περι Χριστου και Ἀντιχριστου*,

nennen. Hieronymus, der Erste, der ihrer gedenkt, erwähnt unmittelbar nach ihr noch eine zweite dogmatische Schrift Hippolyts: „De resurrectione". Diese, auch von Nicephorus Callisti, Hist. eccl. Lib. IV c. 31, unter dem Titel *Περι ἀναστασεως* angeführte Schrift ist identisch mit der, welche von Anastasius Sinaita im *Ὁδηγος* p. 356 ed. Gretser, wo er ein Bruchstück aus ihr anführt, als *ὁ λογος περι ἀναστασεως και ἀφθαρσιας*, in vier syrischen Handschriften des Britisch Museum: Cod. 17, 214 Saec. VII, Cod. 14, 532 Saec. VIII, wie es scheint, Cod. 14, 538 ungefähr Saec. X und Cod. 17, 191 Saec. IX oder X, deren jede ebenfalls ein Bruchstück aus ihr giebt[214]), als מאמרא דמטל קימתא דלות ממיא מלכתא[215]) *ὁ λογος περι ἀναστασεως προς Μαμμαιαν την βασιλισσαν* (*βασίλειαν, βασιλιδα*) und מאמרא דלות ממיא מלכתא (Cod. 14, 538) *ὁ λογος προς Μαμμαιαν την βασιλισσαν*[216]), von Theodoret im

und trägt sie in Cod. Remensis und Cod. Ebroicensis, aus denen Marq. Gude sie zuerst edirt hat, nach diesem die Ueberschrift *Περι του σωτηρος ἡμων Ἰησου Χριστου και περι του Ἀντιχριστου*. Diese Ueberschrift hat de Lagarde beibehalten, während Combefis, Bibl. Graec. Patrr. auct. noviss. P. I p. 26, und nach ihm Fabr. in ihren Ausgaben die Ueberschrift *Ἀποδειξις περι Χριστου και Ἀντιχριστου* haben. Der Titel *Περι Χριστου και Ἀντιχριστου* entspricht dem Inhalt der Schrift nicht, die nur vom Antichrist handelt. Auch bezeichnet Hippolyt selbst, wie schon Gude bemerkt hat, im Anfang von C. 5, wo er zur Behandlung des Gegenstandes seiner Schrift übergeht (C. 1—4 sind nur Einleitung zu ihr) den Antichrist als solchen. — Der von J. Picus Paris 155 f. herausgegebene, in den Handschriften den Namen Hippolyts tragende *λογος περι της συντελειας του κοσμου και περι του Ἀντιχριστου και εἰς την δευτεραν παρουσιαν του κυριου ἡμων Ἰησου Χριστου*, wie sein zweites Capitel zeigt, eine Homilie, ist anerkannt unächt. S. Fabr., a. a. O. T. I App. p. 2—29.

214) Das Bruchstück in Cod. 14, 532 hat de Lagarde Analecta syriaca p. 87 s. herausgegeben.

215) In Cod. 14, 532 steht ממא und in Cod. 17, 191 steht דלות ממיא מלכתא מטול קימתא.

216) S. Wright, a. a. O. Vol. II p. 916 s., 967, 1005 und 1013. Cod. 17, 214 enthält nach Wright „A series of extracts from the Fathers on various Biblical passages and subjects." Cod. 14, 532 führt nach demselben den Titel „A volume of Demonstrations from the holy Fathers against various haeresies" und wird von ihm als eine monophysitische Compilation sehr mannichfachen Inhalts bezeichnet. Cod. 14, 538 enthält nach ihm in seinem ersten Theile, in dem sich die Stelle aus Hippolyts Schrift über die Auferstehung findet, „A large collection of chapters on the Body and its Members, the Soul, the Resurrection" etc. Endlich Cod. 17, 191 enthält

Eranistes, Dial. II und III, Opp. T. IV p. 131 und 232 s. ed. Schulze, wo er zwei von der Auferstehung handelnde Stellen aus ihr citirt, als ἐπιστολη προς βασιλιδα τινα und endlich in dem Verzeichniss auf der Statue als Προτρεπτικος προς Σεβηρειναν bezeichnet wird[217]).

nach ihm „A large collection of extracts from the writings of the Fathers, explanatory of various passages of Scripture and points of doctrine and usage“.

[217]) Man könnte daraus, dass in den oben angeführten syrischen Handschriften nicht Severina, sondern Mammäa, die Mutter des Alexander Severus, als die Person genannt wird, an die Hippolyt seine Schrift über die Auferstehung richtete, und dass dass Verzeichniss af der Statue von dem Gegenstand des Προτρεπτικος προς Σεβηρειναν schweigt, den Schluss ziehen wollen, dass diese Schrift von jener verschieden gewesen sei. Allein das „Mammäa“ in den syrischen Handschriften kann sehr wohl darauf beruhen, dass man im späteren Orient wusste, Hippolyt habe unter Alexander Severus gelebt und seiner Schrift über die Auferstehung an eine Fürstinn gerichtet, nicht aber, wer diese Fürstinn gewesen sei, und nun vermuthete, sie sei die aus der Geschichte bekannte Julia Mammäa, die Mutter des Alexander Severus, gewesen. Wusste doch auch Theodoret, dass Hippolyt die in Rede stehende Schrift an eine Fürstinn gerichtet hatte, nicht aber wer diese gewesen war, nur dass er sich jeder Vermuthung über das Letztere enthielt (προς βασιλιδα τινα). Man könnte auch annehmen, die Mutter des Alexander Severus habe ausser den Namen Julia Mammäa auch den Namen Severina geführt und sei in dem Verzeichniss aus irgend welchem Grunde nicht mit jenen oder mit einem von ihnen, sondern mit diesem bezeichnet worden. Indessen ist uns davon, dass Julia Mammäa auch Severina geheissen, Nichts bekannt. Das Schweigen des Verzeichnisses vom Gegenstande des Προτρεπτικος kann Nichts gegen die Identität dieser Schrift mit der über die Auferstehung beweisen, indem sich dasselbe leicht erklären lässt. Man schwieg von ihm, weil man einerseits mit dem Raume sparsam umgehen musste um Platz für die Titel der vier Schriften zu behalten, die man noch anführen wollte, und andererseits voraussetzen durfte, dass Diejenigen, für welche die Statue bestimmt war (Hippolyts Anhänger) den Gegenstand des Προτρεπτικος kannten. Für die Identität des Προτρεπτικος mit der Schrift über die Auferstehung spricht, dass beide an eine Frau gerichtet gewesen sind, und es nicht recht wahrscheinlich ist, dass Hippolyt zwei verschiedene Schriften an zwei verschiedene Frauen gerichtet haben sollte, und dass die Schrift über die Auferstehung an eine Fürstinn gerichtet war, der Name Severina auf eine Fürstinn führt, indem zu Hippolyts Zeit nicht nur zwei Kaiser regierten, die den Namen Severus trugen und daher leicht weibliche Verwandte des Namens Severina oder Severa haben konnten, sondern auch eine Kaiserinn, die zweite Gemahlinn des Heliogabal, den Namen Julia Aquilia Severa führte. An sie möchte Hippolyts Schrift gerichtet gewesen sein (s. Döll., a. a. O. S. 24 f.).

Verschieden von derselben, wenn auch verwandt mit ihr, muss ihrem Titel zufolge eine dritte dogmatische Schrift Hippolyts gewesen sein, die Schrift *Περι θεου και σαρκος ἀναστασεως*, die im Verzeichniss auf der Statue an vorletzter Stelle erscheint, sonst aber nirgends erwähnt wird[218]. Endlich macht uns dieses Verzeichniss auch noch, an letzter Stelle, mit dem Titel einer vierten dogmatischen Schrift unseres Verfassers bekannt, der Schrift *Περι τἀγαθου και ποθεν το κακον*, die durch den Gnosticismus und speciell den Marcionitismus hervorgerufen und dagegen gerichtet gewesen zu sein und mithin den Uebergang zu Hippolyts antihäretischen Schriften gebildet zu haben scheint. — Was schliesslich die polemischen Schriften Hippolyts betrifft, so zerfallen sie zunächst in zwei Klassen: gegen die Juden und die Heiden gerichtete und gegen die Haeretiker gerichtete, antihäretische. Gegen die Juden gerichtet war die *Ἀποδεικτικη προς Ἰουδαιους*, die vielleicht in dem Verzeichniss auf der Statue angeführt war[219], und von der uns eine vaticanische Handschrift (Cod. 1431) ein von Fabricius, a. a. O. T. II p. 2—5, aus einer Abschrift Montfaucons (und nach ihm von de Lagarde, a. a. O. p. 63—68) herausgegebenes Fragment erhalten hat[220]. Gegen die Heiden gerichtet war

[218]) Dass Hippolyt die Auferstehung in zwei Schriften besprochen hat, darf uns nicht auffallen. Sie wurde, an sich hochbedeutend, von den Heiden verspottet, von den Gnostikern geläugnet und von Beiden bestritten und war eben darum ein bei den Kirchenlehrern sehr beliebtes und von ihnen viel behandeltes Thema. Der eigenthümliche Titel von Hippolyts zweiter Schrift über sie rührt wohl davon her, dass Hippolyt sie in dieser als ein Werk der göttlichen Allmacht betrachtete und deshalb in ihr von Gottes Allmacht oder von Gott in Bezug auf seine Allmacht handelte.

[219]) Es liegt nämlich ziemlich nahe die uns erhaltenen vier Schlussbuchstaben der ersten Zeile desselben *ΙΟΥϹ* durch *ΠΡΟϹ* (oder auch *ΚΑΤΑ*) *ΙΟΥΔΑ* (oder auch *ΤΟΥϹ ΙΟΥΔΑ*) zu ergänzen, was schon Eduard Bernhard (*κατα Ἰουδαιους*) und Thomas Gale (*προς τους Ἰουδαιους*) gethan haben (s. Fabr., a. a. O. T. I p. 80 Note **).

[220]) Fabricius spricht a. a. O. T. I Praef. p. VI, p. 218 Note * und T. II p. 2 Note * die Vermuthung aus, die *Ἀποδεικτικη προς Ἰουδαιους* möge ein Stück aus Hippolyts Commentar zu den Psalmen gewesen sein, weil die ganze Schrift gleichsam eine Paraphrase von Ps. 68 (69) sei. Wir können diese Vermuthung nicht theilen, sondern müssen die Schrift für einen besonderen, selbstständigen Tractat gegen die Juden halten. Denn Hippolyt stellt im Anfang derselben oder vielmehr

das von Hippolytus selbst in seinem Glaubensbekenntnisse am Schlusse der „Refut. omnium haeress." oder der Philosophumena (Lib. X c. 32, p. 536 ed. Dunck. et Schneidew.)[221]) und am Schlusse des *Λαβυριν-*

des uns aus ihr erhaltenen Bruchstücks (C. 1) ein bestimmtes Thema auf, dass er im Folgenden durchführen will, nämlich den Nachweis, dass die Juden sich mit Unrecht rühmen, Jesum von Nazareth zum Tode verdammt und ihm Essig und Galle zu trinken gegeben zu haben, indem ihnen Dies (zum voraus) furchtbare (prophetische) Drohungen und schreckliche Leiden (die partielle Erfüllung jener Drohungen) zugezogen habe, und liefert hierauf, das aufgestellte Thema durchführend, diesen Nachweis zuerst und zumeist aus Ps. 68 (69), den er schon bei Aufstellung des Themas vor Augen hat (C. 2—7; C. 8 ist abschliessend), sodann aber auch aus dem Buche der Weisheit c. 2 und c. 5 (C. 9 und 10); auch Ps. 2, 5 wird hier gegen die Juden citirt), wobei er das angeführte apokryphische Buch für ein prophetisches Werk Salomos ansieht. In dem ersten Theile des Nachweises geht er ausserdem nicht den ganzen Ps. 68 (69) durch, sondern nur den Theil desselben, der von den Leiden des Gerechten, seiner Verfolgung und Misshandlung durch die Gottlosen und den diesen von ihm dafür angewünschten Strafen handelt V. 1—29), während er den Theil, der nicht hievon spricht (den Schlusstheil, V. 30—37), weil er ihm für seinen Zweck Nichts bot, unberührt lässt. Und selbst den Theil des Psalms, den er durchgeht, citirt und bespricht er keinesweges vollständig. Hinsichtlich des zweiten Theils des Nachweises ist überdies noch zu beachten, dass wir ihn, nach Turrians Bemerkung am Schluss seiner lateinischen Uebersetzung der Schrift aus Cod. Vat. 1431 oder einen andern Cod.: „Desunt quaedam" (Fabr., a. a. O. T. I p. 219 und T. II p. 5), nicht mehr vollständig besitzen.

Noch will ich hier die Hippolyts Schrift gegen die Juden betreffende Mittheilung Bunsens, Hippolytus und seine Zeit B. I S. 194, mit dessen eigenen Worten anführen: „Der ungenannte Verfasser der „„*Acta Martyrum*"" giebt im *Appendix III* (p. 449—88) den Text einer alten lateinischen Uebersetzung von einem beträchtlichen Theile des uns im Griechischen aufbewahrten Bruchstücks. Er hatte es unter den dem Cyprian zugeschriebenen unechten Werken gefunden. Der Titel ist „„*Demonstratio adversus Judaeos*". Es beginnt genau mit den ersten Worten unseres griechischen Bruchstücks, das aber nicht den Anfang der Rede gebildet haben kann, sondern wahrscheinlich der Anfang des Schlusses war. Der griechische Text bildet die zwei ersten Capitel dieses merkwürdigen Bruchstücks. Was folgt (Cap. 3—7, p. 452b—458), ist weit bedeutender, als der im griechischen Text erhaltene Theil". U. s. w. Die von Bunsen angeführte Schrift steht mir leider nicht zu Gebote, so dass ich es bei diesem Citat bewenden lassen muss.

221) *Ἱκανον οὖν [οἶμαι] νυν τοις εὐφρονουσιν ἀποκεκρισθαι, οἵ, εἰ φιλομαθησουσι και τας τουτων οὐσιας και τας αἰτιας της κατα παντα δημι-*

ϑος[222]) *Περι της του παντος οὐσιας* betitelte Werk, das in dem Verzeichniss auf der Statue den Titel *Προς Ἑλληνας και προς Πλατωνα ἠ και περι του παντος* trägt (s. ob. S. 384 f. Anm. 204), in dem ital. Cod., aus welchem Dav. Höschel in seinen Noten zu Photius's Bibliotheca nach einer Abschrift des Max. Margunius ein Fragment aus ihm herausgegeben hat[223]), als *ὁ λογος προς Ἑλληνας,*

ουργιας ἐπιζητησουσιν, εἰσονται ἐντυχοντες ἡμων βιβλῳ περιεχουσῃ Περι της του παντος οὐσιας· το δε νυν ἱκανον εἰναι ἐκϑεσϑαι τας αἰτιας, ἁς οὐ γνοντες Ἑλληνες κομψῳ τῳ λογῳ τα μερη της κτισεως ἐδοξασαν, τον κτισαντα ἀγνοησαντες.

222) *Ὡς και αὐτος* (Cajus, den Photius für den Verfasser des Labyrinths ansieht) *ἐν τῳ τελει του Λαβυρινϑου διεμαρτυρατο, ἑαυτου εἰναι τον περι του παντος οὐσιας λογον.*

223) Nach ihm bei Fabr., a. a. O. T. I p. 220—22. De Lagarde giebt, a. a. O. p. 68—73, das Fragment aus anderer Quelle nach mir unbekannten und unzugänglichen Schriften in am Schlusse bedeutend erweiterter Gestalt (zwischen *ἀγγελοις και πνευμασι* p. 12 l. 6 und *ἁ οὐτε ὀφϑαλμος — ἀμην* p. 73 l. 1—4 hat Hösch. nur einige wenige Worte, de L. dagegen ein längeres Stück, und ebenso hat d. L. nach *ἀμην* p. 73 l. 3, mit dem Hösch. schliesst, noch ein mit *τῳ ϑεῳ δοξα* schliessendes längeres Stück l. 4—17). Zwei Partien aus dem Fragment in Joh. Damascenus's „Sacra Parallela", Opp. T. II p. 755 und 789 s. ed. le Quien, und eine dritte aus Cod. Vatic. und Clarom. derselben Schrift bei Halloix, „Vita Irenaei" p. 486 ss., und nach ihm bei Grabe, Massuet und Stieren in ihren Ausgaben der Werke des Irenaeus (bei Stier. T. I p. 830 s.). Die Ueberschrift der bei Joh. Damasc. Opp. T. II p. 789 s. angeführten Partie lautet: *Ἰωσηππου ἐκ του λογου του ἀναγεγραμμενου κατα Πλατωνος* und ermangelt also des *προς Ἑλληνας*, was nach de Lag. auch in Cod. barocc. fehlt. Ein anderes, kurzes Fragment der Schrift bei Johannes Philoponus „De mundi creatione" III, 16 in Gall. Bibl. Patrr. T. II p. XLVII. Die Schrift wird übrigens in dem Cod. ital. des Max. Margunius und, wie wir so eben gesehen, an der zweiten von den beiden angegebenen Stellen in Joh. Damascenus's Parallelen fälschlich Josephus zugeschriebene (*Ἰωσηπου* — wir haben ob. S. 384 f. bei der Angabe des Titels diesen Namen mit dem des wahren Verfassers vertauscht — *ἐκ του προς Ἑλληνας λογου κ. τ. λ.*; vgl. die folg. Anm.), während das an der ersten aus ihr Citirte, ebenfalls fälschlich, den Namen des Meletius von Antiochien trägt (*Του ἀγιου Μελετιου ἐπισκοπου Ἀντιοχειας*), und der im Cod. Vatic. und Clarom. aus ihr angeführte Passus als aus Irenaeus's *βιβλιον διαλεξεων διαφορων* (Eus. hist. eccl. 5, 26; vgl. Hier., „De viris illustr." c. 35) genommen bezeichnet wird (*του ἀγιου Εἰρηναιου ἐκ των Διαλεξεων*). Sollte etwa Hippolyt denselben aus seines Lehrers Schrift wörtlich entlehnt haben? In dem Fragment werden übrigens die Hellenen drei Mal

ὁ ἐπιγεγραμμενος κατα Πλατωνα περι της του παντος αἰτιας bezeichnet wird und nach Photius, Bibl. Cod. 48, in einigen Handschriften mit Περι του παντος, in anderen mit Περι του παντος αἰτιας und in noch anderen mit Περι του παντος οὐσιας überschrieben war [224]). Die antihäretischen Schriften Hippolyts zerfallen wiederum in solche, die gegen alle Häretiker gerichtet waren, und in solche, in denen nur eine einzelne Classe oder Art von ihnen oder ein einzelner Häretiker bekämpft wurde, oder in allgemeine antihäretische Schriften und anti-

apostrophirt (ἁ λελυμενα ὁρωντες, ἀπιστειτε, Ἑλληνες — οὐδε γαρ Μινως και Ραδαμανθυς κριτοι, οἱ καθ᾽ ὑμας, Ἑλληνες — τουτοις ἐαν πεισθεντες, Ἑλληνες, καταλειψητε), ein neuer Beweis für die Richtigkeit der Ansicht, dass das Προς Ἑλληνας im Verzeichniss auf der Statue mit zum Folgenden gehört (s. ob. S. 384 f. Anm. 204). Noch wollen wir bemerken, dass das Fragment vom Hades und dem doppelten Orte in ihm, dem, wo die Gerechten, und dem, wo die Ungerechten weilen, von der Auferstehung, vom Gerichte und von der ewigen Unseligkeit der Gottlosen und Seligkeit der Frommen handelt und den Schluss der ganze Schrift gebildet zu haben scheint, indem es ja von den letzten Dingen spricht und mit einer Doxologie schliesst (αὐτῳ ἡ δοξα και το κρατος εἰς τους αἰωνας των αἰωνων. ἀμην), auf die allerdings bei de Lag. noch eine Art Nachschrift folgt, die aber ebenfalls mit dem doxologischen τῳ θεῳ δοξα endet. Vgl. den ähnlichen doxologischen Schluss der Ἀποδειξις της ἀληθειας in „Ctr. Noët.": αὐτῳ ἡ δοξα και το κρατος ἁμα Πατρι και ἁγιῳ Πνευματι ἐν τῃ ἁγιᾳ Ἐκκλησιᾳ και νυν και ἀει και εἰς τους αἰωνας των αἰωνων. ἀμην.

224) Die Schrift bestand nach Photius aus zwei Büchlein (ἐστι δε ἐν δυσι λογιδιοις). Ueber ihren Verfasser spricht er sich schwankend aus. In dem Cod., in dem er sie las, war, wie a. d. in der vorang. Anm. angef. OO., angegeben, dass sie von Josephus sei. Was in ihr von Christus gesagt sei, meint er nun, nachdem er Mehreres aus ihrem Inhalt mitgetheilt, könne bei Einigen Zweifel an der Richtigkeit dieser Angabe erwecken, indessen weiche doch der Stil der Schrift nicht von dem in den übrigen Schriften des Josephus herrschenden ab. Hierauf erzählt er, dass er ἐν παραγραφαις gefunden, sie rühre nicht von Josephus, sondern von Cajus her, bemerkt dann: ἀνεπιγραφου δε καταλειφθεντος του λογου, φασι τους μεν Ἰωσηπου ἐπιγραψαι, τους δε Ἰουστινου του μαρτυρος, ἀλλους δε Εἰρηναιου (vgl. die vorangeh. Anm.) und erklärt sich zuletzt für die Autorschaft des Cajus, weil dieser am Schlusse des von ihm verfassten Labyrinth bezeuge, dass die Schrift vom Wesen des Alls ihm angehöre (s. ob. Anm. 222), setzt aber dann doch schliesslich hinzu, dass es ihm noch nicht gewiss sei, ob die im Labyrinth angeführte Schrift identisch sei mit der, von der er handle.

häretische Specialschriften. Gegen alle Häretiker waren zwei Schriften gerichtet, eine kürzere, das Σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις[225]), und eine längere, ausführliche, die sogenannten Philosophumena. Jene umfasste, von den Dositheanern bis zu Noët und den Noëtianern reichend, 32 Häresieen[226]), war nach Hippolyts eigener Aussage in ihr ein gedrängter Auszug aus mündlichen Vorträgen des Irenaeus[227]),

[225]) Auf sie zielt Hippolytus selbst im Proömium zum ersten Buch der Philosophumena in den Worten: ὧν (των αἱρετικων) και παλαι μετριως τα δογματα ἐξεθεμεθα, οὐ κατα λεπτον ἐπιδειξαντες, ἀλλα ἁδρομερως ἐλεγξαντες, μηδεν ἀξιον ἡγησαμενοι τα ἄῤῥητα αὐτων εἰς φως ἀγειν κ. τ. λ. (Hipp., „Refut. omnium haeress." Libb. X p. 2 ed. Dunck. et Schneidew.), und sie wird genannt von Eus. hist. eccl. 6, 22 (προς ἁπασας τας αἱρεσεις), Hier. „De viris illustr." c. 61 („adversus omnes haereses"), Nicephorus Callisti, Hist. eccl. IV, 31 (συνταγμα προς πασας αἱρεσεις) und im Chron. Pasch ed. Dind. p. 12, wo eine Stelle aus ihr citirt wird (Ἱππολυτος — ἐν τῳ προς ἁπασας τας αἱρεσεις συνταγματι ἐγραψεν). Auch Syncellus, a. a. O., hat in seinem προς Μαρκιωνα και τας λοιπας αἱρεσεις wohl sie vor Augen gehabt. Im Verzeichniss auf der Statue hat sie dagegen keine Erwähnung gefunden (das ωΔΑΙC ΠΑCΑC ΤΑC ΓΡΑΦΑC in ihm mit le Moyne, Varia sacra p. 1086 ss., zu εἰς πασας τας αἱρεσεις zu machen, ist reine Willkühr), wir würden sagen: weil sie eine Jugendarbeit Hippolyts und dazu ein βιβλιδαριον war, hätte das Verzeichniss nicht auch seine zweite spät von ihm geschriebene und ausführliche Schrift gegen alle Häresien, die Philosophumena, unerwähnt gelassen. Mit Recht nimmt übrigens A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, Zeitschr. für Hist. Theol. Jahrg. 1874 S. 172 an, dass sie nach Nicephorus und der Stelle im Chron. Pasch. den im Texte angegebenen Titel geführt habe. Auch Photius bezeichnet sie als Συνταγμα (s. die folg. Anm.)

[226]) Photius, Bibl. Cod. 121: ἠν δε το συνταγμα κατα αἱρεσεων λβ', ἀρχην ποιουμενον Δοσιθεανους και μεχρι Νοητου και Νοητιανων διαλαμβανον.

[227]) Photius, a. a. O.: ταυτας (die 32 im Συνταγμα widerlegten Häresien) δε φησιν (Hippolyt) ἐλεγχοις ὑποβληθηναι, ὁμιλουντος Εἰρηναιου, ὧν και συνοψιν Ἱππολυτος ποιουμενος τοδε βιβλιον φησι συντεταχεναι. Wir fassen mit den Meisten (auch Döll., a. a. O. S. 21 und 279) ὁμιλουντος objectslos und verstehen es vom Halten von mündlichen Vorträgen, weil uns dies die einfachste, natürlichste Auffassung zu sein dünkt. Was Harnack, a. a. O. S. 176, gegen sie einwendet, dass ὁμιλειν ohne Object in der Bedeutung „Vorträge halten" seines Wissens für die ersten Jahrhunderte unbelegbar sei, und sich, so viel ihm bekannt sei, bei keinem christlichen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts finde, können wir nicht für zutreffend ansehen. Denn, abgesehen davon, dass das objectlose ὁμιλειν doch schon im ersten Canon des ancyranischen Concils und also im Anfang des vierten Jahr-

seines Lehrers[228]), und wurde wahrscheinlich im Anfang des dritten Jahrhunderts verfasst[229]). Ob der uns unter dem Titel Ὁμιλια εἰς την αἱρεσιν Νοητου τινος erhaltene Schluss einer antihäretischen Schrift Hippolyts ihr oder einem gegen Monarchianer oder alle Monarchianer gerichteten Werke desselben angehört hat, ist streitig. Wahrscheinlich ist das zuletzt Angeführte der Fall gewesen[230]). Die

hunderts (314) in der Bedeutung „religiöse Vorträge halten, predigen" vorkommt, und zwar als ein stehender, fester und daher schon seit längerer Zeit gebräuchlicher „terminus" (προσφερειν δε αὐτους ἠ ὁμιλειν — μη ἐξειναι, Suic. Thes. unt. Ὁμιλια): so braucht das ὁμιλουντος nicht nothwendig Hippolyts eigenes Wort gewesen zu sein, sondern kann es auch recht gut Photius angehören, indem dieser dem von Hippolyt selbst gebrauchten Ausdruck, nur den Sinn desselben wiedergebend, einen zu seiner Zeit gebräuchlichen substituirt haben kann. Harnack selbst supplirt zu ὁμιλουντος aus ταυτας ein αὐταις, übersetzt ταυτας — ὁμιλουντος mit: „Hippolyt sagt, dass die Ketzereien Widerlegungen unterzogen worden, indem Irenaeus sich mit ihnen befasste", und meint, die Stelle spreche Nichts darüber aus, ob Hippolyt sich auf mündliche oder schriftliche Widerlegungen des Irenaeus berufen habe, das Letztere sei aber um des Ausdrucks ἐλεγχοι willen das Wahrscheinlichere, wenn man bedenke, dass das ketzerbestreitende Werk des Irenaeus von ihm Ἐλεγχος genannt worden sei. Allein αὐταις aus ταυτας zu suppliren, ist nicht, wie Harnack dafür hält, sehr leicht, sondern hart, ja kaum statthaft. Mit dem ὡν (der mündlichen Vorträge des Irenaeus) συνοψιν ποιουμενος Ἱππολυτος τοδε το βιβλιον (das Συνταγμα) φησι τεταχεναι der Photius-Stelle stimmt das ὡν (των αἱρετικων) μετριως τα δογματα ἐξεθεμεθα, οὐ κατα λεπτον ἐπιδειξαντες, ἀλλα ἁδρομερως ἐλεγξαντες in der ob. Anm. 225 aus den Philosophumena citirten St., sowie auch Photius's Bezeichnung des Συνταγμα als βιβλιδαριον (Ἀνεγνωσθη βιβλιδαριον Ἱππολυτου), und mit dem ταυτας δε φησι ἐλεγχοις ὑποβληθηναι, ὁμιλουντος Εἰρηναιου bei Photius das ἐλεγξαντες in den eben aus den Philos. angeführten Worten überein.

228) Μαθητης δε Εἰρηναιου ὁ Ἱππολυτος, Phot. a. a. O. Diese Notiz hat Photius, wie kaum zu bezweifeln, nur aus den im Nachfolgenden von ihm angeführten Aeusserungen Hippolyts im Syntagma geschöpft, woraus erhellt, dass schon er in dem ὁμιλουντος oder dem Ausdruck, den Hippolyt selbst gebraucht hatte (s. die vorangeh. Anm.), mündliche Vorträge gefunden hat.

229) S. Harnack, a. a. O. S. 191 ff. und insbes. S. 202.

230) Dass die „Ὁμιλια Ἱππολυτου εἰς αἱρεσιν Νοητου τινος" den Schluss des Συνταγμα προς ἁπασας τας αἱρεσεις gebildet hat, ist zuerst von Fabricius, a. a. O. T. I p. 235 Not. * und T. II p. 5 s. Not. * und p. 12 Not. * und nach ihm von Vielen angenommen worden (s. insbes. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epi-

„Philosophumena“, deren erstes, schon von früher her bekanntes, und viertes bis zehntes und letztes Buch bekanntlich im Jahre 1842 auf-

phanios S. 37—40). Gegen diese Annahme sind Jacobi, a. ob. S. 376 Anm. 189 a. O., nach dem das Fragment einer Homilie gegen die Patripassianer angehört (in Herzogs Real-Encycl. B. VI S. 138 unt. Hipp. lässt er jedoch die Wahl zwischen beiden Annahmen), Bunsen, a. a. O. S. 88 und 182 f., der es für eine Predigt oder eine Schrift, der Hippolyt Homilienform gegeben, ansieht, Döll. a. a. O. S. 90, und Volkmar, Hippolyt und die römischen Zeitgenossen S. 94 Anm. 1 und S. 136, nach welchem es den Schluss einer grösseren Schrift Hippolyts gegen alle Monarchianer gebildet hat. Harnack findet Volkmars Ansicht wenigstens wahrscheinlicher als Fabricius's und streitet wider diese und für jene (a. a. O. S. 181—84). Die Entscheidung zwischen beiden ist schwer. Für Fabricius's Ansicht spricht, dass die *Ὁμιλια εἰς αἱρεσιν Νοητου τινος* den Schluss einer gegen mehrere Häresieen gerichteten Schrift bildet, und Photius uns sagt, das *Συνταγμα* habe mit Noët und den Noëtianern geschlossen, während eine Schrift gegen alle Monarchianer nirgends erwähnt wird, und dass die Schlussworte von c. 8 der *Ὁμιλια*: *Ἐπειδη οὐν ἠδη και ὁ Νοητος ἀνατετραπται, ἐπελθωμεν ἐπι την της ἀληθειας ἀποδειξιν, ἱνα συστησωμεν την ἀληθειαν, καθ᾽ ἡς πασαι τοσαυται αἱρεσεις γεγενηνται μηδεν δυναμεναι εἰπειν*, — dass diese Worte nicht bloss auf die wenigen monarchianischen Häresieen, die zur Zeit der Abfassung des *Συνταγμα* aufgetreten waren, sondern auf eine ganze Reihe grosser Häresieen als im Vorangehenden widerlegt zurückzuweisen scheinen (vgl. Lipsius, a. a. O. S. 38 Anm. 2). Für Volkmars und Harnacks Ansicht spricht dagegen, dass die Widerlegung Noëts und die *Ἀποδειξις της ἀληθειας* in der *Ὁμιλια* so ausführlich sind, während das ganze *Συνταγμα* von Photius als *βιβλαριδιον* bezeichnet wird, ein Ausdruck, der sich nicht, wie allenfalls die ob. Anm. 225 und 227 angeführten Aeusserungen Hippolyts über sein Buch, relativ fassen lässt, und, was Harnack geltend gemacht hat, dass die *Ἀποδειξις της ἀληθειας* in c. 9—18 der *Ὁμιλια* nur gegen Irrthümer christologischer Art gerichtet ist. Wir müssen uns der Ansicht Volkmars und Harnacks anschliessen, da sich die Gründe für dieselbe, wie uns dünkt, in keiner Weise entkräften lassen (s. Harnack, a. a. O. S. 181 f.), während uns dies von den für Fabricius's Ansicht sprechenden Gründen nicht zu gelten scheint. Zuvörderst lässt es sich nämlich doch sehr wohl denken, dass Hippolyt, bald nachdem er das *Συνταγμα* verfasst hatte, noch eine besondere Schrift gegen die Monarchianer schrieb, indem ihm bei der Gefahr, die der römischen Kirche damals gerade von ihrer Seite drohte, das, was er im *Συνταγμα* gegen sie gesagt hatte, wegen seiner Kürze sehr leicht als ungenügend erscheinen konnte. Schrieb er aber damals eine solche Schrift, so musste sie gleich dem kurz vorher verfassten *Συνταγμα* mit den Noëtianern als den jüngsten und zugleich gefährlichsten monarchianischen Häretikern schliessen

gefunden und zuerst 1851 von E. Miller und hierauf 1856—59 von Duncker und Schneidewin herausgeben worden sind, und deren eigent-

und also in diesem Stücke mit ihm parallel laufen. Darauf, dass wir eine Schrift Hippolyts gegen alle Monarchianer nirgends erwähnt finden, wird man doch nicht zu viel Gewicht legen dürfen, wenn man bedenkt, dass dasselbe auch von den sicher von ihm herrührenden Philosophumena gilt (s. unt. Anm. 232 u. 234). Endlich das πασαι τοσαυται an der ob. angef. St. ist der subjective Ausdruck eines eifrigen Gegners, den man nicht pressen, und auf den man nicht zu viel bauen darf. Wir haben übrigens noch einen „Hippolyti Episcopi et Martyris Arabum Metropolis in memoria haeresium" überschriebenen Passus aus c. 18 der Ὁμιλια in lateinischer Sprache in den „Testimonia veterum de duabus naturis in Christo", die den zweiten Theil der Schrift des römischen Bischofs Gelasius I „De duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium" oder einen Anhang zu ihr bilden (s. Max. Bibl. Patrr. Lugd. T. VIII p. 704, sowie auch Fabr., a. a. O. p. 225 und de Lag., a. a. O. p. 90 s.). Ausserdem hat bekanntlich Epiphanius im Pan. haeres. 57 (dem Abschnitt wider die Noëtianer) den ersten, die Widerlegung Noëts enthaltenden Theil der Ὁμιλια oder c. 1—8 derselben „mutatis mutandis" ausgeschrieben. (Dass auch die Worte „in memoria haeresium" bei Gelasius nicht zu der Annahme nöthigen, die Ὁμιλια sei ein Theil des Συνταγμα gewesen, haben Döllinger, a. a. O. S. 90, und Harnack, a. a. O. S. 182 f., gezeigt. Hat Hippolyt eine Schrift gegen alle Monarchianer geschrieben, deren Schluss die Ὁμιλια bildete, und ist diese Schrift in der oben angegebenen Weise entstanden, so legt ihr Verhältniss zum Συνταγμα oder genauer zu dessen letzten Theil die Annahme nahe, dass sie sehr frühzeitig zu ihm hinzugefügt worden ist, vielleicht mit Weglassung der kurzen von den Monarchianern handelnden Schlussabschnitte desselben — eine Art Contamination beider Schriften —, sei es nun von Hippolyt selbst, sei es von den ersten Abschreibern, und dass Epiphanius und Gelasius sie in ihren Handschriften mit ihm verbunden gefunden haben.) — Ein gegen die Quartodecimaner gerichtetes Fragment aus dem Συνταγμα ist uns im Chron. pasch. erhalten (ed. Dind. p. 12, bei Fabr. T. I p. 224, bei de Lag. p. 91 s.). Nach Stephanus Gobarus bei Photius, Bibl. Cod. 222, hat sich Hippolytus über den Diakonen Nikolaus (Apg. 6, 5) ausgesprochen und ihn scharf getadelt, und nach Theodoret, „Haerett. fabb. comp." III, 1, hat er gegen die Nikolaiten geschrieben. Nicht unwahrscheinlich, dass beide auf einen sie bestreitenden Abschnitt im Συνταγμα zielen. Döllinger, a. a. O. S. 275, ist indessen der Meinung, dass sie entweder eine eigene Schrift desselben gegen die Nikolaiten oder, was er für wahrscheinlicher hält, seine Schrift über die Apokalypse vor Augen gehabt haben. Die wenigen Zeilen wider sie in den Philosophumenen (Lib. VII c. 36) könnten ihnen dagegen nicht vorgeschwebt haben. Sollte die Schrift, die sie meinen, wirklich eine über die Apokalypse gewesen sein, so hätten wir kaum an die Apologie für dieses Buch (s. ob. S. 377 ff.), sondern vielmehr an den Commen-

licher Titel *Κατα πασων αἱρεσεων ἐλεγχος* gelautet haben muss[231]), sind einige Zeit nach dem Tode Kallists (219—23 Coust., 217—22 Lips.)

tar über dasselbe (s. ob. S. 380 f. Anm.) zu denken. Wenn Epiphanius, Pan. haeres. 31 n. 33 ed. Dind., sagt, Hippolyt habe die Valentinianer widerlegt, so hat er dessen *Συνταγμα* vor Augen gehabt, weil Hippolyt nur in dieser Schrift die genannten Häretiker widerlegt hatte (in den Philosophumenen, Lib. VI c. 21—37 und Lib. X c. 13, legt er nur die Lehre Valentins dar und beweist durch eine Vergleichung derselben mit der des Pythagoras und Plato, dass er sie von diesen Philosophen entlehnt habe), und gemäss dem Verhältniss, in dem Epiphanius's Panarion aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt zum Syntagma Hippolyts gestanden hat (s. Lipsius's Schrift: „Zur Quellenkritik des Epiphanius"). Auch die Bestreitung der Montanisten von Seiten Hippolyts, die Stephanus Gobarus, a. a. O., erwähnt, wird im *Συνταγμα* zu finden gewesen sein. Die Notiz in den Prolegomenen zu den apostolischen Constitutionen, dass Hippolyt gegen Simon Magus geschrieben (Fabr., a. a. O. T. I p. 235), gehört nicht dem Alterthum, sondern Turrian an, der diese Prolegomena in griechischer Sprache verfasst hat. Woher er jene Notiz genommen, ist mir nicht bekannt. Die von Ebed Jesu erwähnte Schrift „Capita adversus Cajum" kann nicht der gegen die Cainiten gerichtete Theil des von Photius als *Βιβλαριδιον* bezeichneten *Συνταγμα* gewesen sein. — Ueber das Verhältniss der Tertullians Schrift „De praescriptt. haerett." angehängten kleinen pseudotertullianischen Schrift „Adversus omnes haereses" zu Hippolyts *Συνταγμα προς ἁπασας τας αἱρεσεις* s. unt. S. 417 f.

231) Nach den Anfangsworten der Inhaltsangaben, mit denen die einzelnen Bücher des Werks (ohne Zweifel von Hippolyt selbst) eingeleitet werden: *Ταδε ἐνεστι ἐν τῃ πρωτῃ, τῃ πεμπτῃ κ. τ. λ. του κατα πασων αἱρεσεων ἐλεγχου.* Vgl. auch noch die Ueberschrift, die das erste Buch im Cod. Ottobon. im Texte trägt: *Ὠριγενους κατα πασων αἱρεσεων ἐλεγχοι.* Der Name *Φιλοσοφουμενα*, der dem Werke von dessen ersten Herausgeber nach dem *Ὠριγενους φιλοσοφουμενων*, das Cod. Barber., Cod. Laurent. (Medic.) und Cod. Ottobon. des ersten Buchs am Rande haben, beigelegt worden ist (Orig. *Φιλ. ἡ κατα κ. τ. λ.*) kommt nur diesem ersten Buche zu, das einen kurzen Abriss der Lehren der griechischen Philosophen (c. 1—23), der Brachmanen (c. 24) und der Druiden (c. 25) und ein Fragment aus Hesiods Theogonie (c. 26) enthält. S. die Stelle: *Ἀλλ' εἰ και προτερον ἐκκειται ὑφ' ἡμων ἐν τοις Φιλοσοφουμενοις ἡ δοξα Ἡρακλειτου* in Lib. IX c. 8 (p. 442 ed. Dunck. et Schneidew.), wo Hippolyt ohne Zweifel auf Lib. I c. 4 zielt, und vgl. auch das *Ὠριγενους Φιλοσοφουμενων* in den drei angef. Codd. Ob den Philosophumenen nach den Worten *Τον λαβυρινθον των αἱρεσεων οὐ βιᾳ διαρρηξαντες κ. τ. λ.* im Anfang von Lib. X derselben der Name *Λαβυρινθος* oder *Ὁ μεγας Λαβυρινθος* gegeben worden sei, darüber s. weit. unt. S. 404 ff. Anm. 234.

(ungefähr zwischen 230 und 235) verfasst worden[232]). Ihre Abfassung durch Hippolyt steht, trozdem dass sie nirgends als eine von ihm herrührende Schrift angeführt werden[233]), nicht zu bezweifeln und wird gegenwärtig auch fast allgemein anerkannt. Antihäretische Specialschriften Hippolyts waren, im Fall die *῾Ομιλια εἰς αἱρεσιν Νοητου τινος* nicht dem *Συνταγμα προς ἁπασας τας αἱρεσεις,* sondern einer Schrift gegen alle Monarchianer angehört haben sollte (s. ob. S. 399—401 Anm. 230), diese allgemeine antimonarchianische Schrift, ferner

232) Es erhellt dies deutlich aus Stellen, wie: *᾿Επι τουτου* (unter Kallists Episkopat) *ἠρξαντο ἐπισκοποι, πρεσβυτεροι και διακονοι διγαμοι και τριγαμοι καθιστασθαι εἰς κληρους* -- *οὑ* (Kallists) *ἀκροαται ἡσθεντες τοις δογμασι διαμενουσιν, ἐμπαιζοντες ἑαυτοις τε και πολλοις, ὡν τῳ διδασκαλειῳ συῤῥεουσιν ὀχλοι κ. τ. λ.* und: *᾿Επι τουτου πρωτως τετολμηται δευτερον αὐτοις βαπτισμα. Ταυτα μεν οὐν ὁ θαυμασιωτατος Καλλιστος συνεστησατο, οὑ διαμενει το διδασκαλειον, φυλασσον τα ἐθη και την παραδοσιν κ. τ. λ.* Lib. IX c. 12 (p. 460 und 462 ed. Dunck. et Schneidew.). Nach Döll., a. a. O. S. 125, sind die Philosophumena um 230 verfasst; Jacobi, Herzogs Real-Encycl. unt. Hipp. B. VI p. 138, meint, man werde nicht bedeutend fehlgreifen, wenn man ihre Abfassung ungefähr in das Jahr 234 setze; Harnack, a. a. O. S. 194, findet diese Bestimmung zu genau und bleibt dabei stehen, dass die Schrift geraume Zeit nach Kallists Tode verfasst sei, endlich Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe S. 176, meint, irrig, sie scheine kurz vor oder bald nach dem Tode Kallists, also 222, geschrieben zu sein.

233) Weder die Statue, noch Eusebius, noch Hieronymus, noch Ebed Jesu, um von Denen zu schweigen, die in ihren Angaben von Schriften Hippolyts nur Eusebius und Hieronymus gefolgt sind, haben sie in ihren Verzeichnissen (das *προς ῞Ελληνας* der Statue gehört, wie wir ob. S. 384 f. Anm. 204 und S. 396 Anm. 223 gesehen, zum Folgenden: *και προς Πλατωνα ἠ και περι του παντος,* und wäre, wenn es auf sie ginge, eine sehr unzutreffende Bezeichnung derselben), von Niemanden werden sie gelegentlich als eine Schrift von ihm genannt, und nirgends wird ein Bruchstück aus ihnen unter seinem Namen angeführt. Ja, sie werden überhaupt kaum irgendwo angeführt, denn ob Photius Bibl. Cod. 48 mit dem *Λαβυρινθος* sie oder ihr zehntes Buch meint, ist zum Wenigsten sehr fraglich (s. die folgende Anm.). Sie müssen daher sehr wenig abgeschrieben und gelesen und benutzt worden sein. Nur von Seiten Theodorets ist, wie eine Vergleichung seines „Haerett. fabb. comp.“ mit ihnen zeigt, das Letztere geschehen. Doch hat auch er nur das zehnte Buch benutzt, das als ein compendiarischer Ueberblick des ersten und insbesondere des fünften bis neunten sich einer etwas grösseren Ausbreitung erfreute.

das *Σπουδασμα κατα της Αρτεμωνος αἱρεσεως* (Eus. hist. eccl. 5, 28) oder der *σμικρος Λαβυρινϑος* (Theodoret. „Haerett. fabb. comp.“ II, 5), dessen Hippolyteischer Ursprung jedoch streitig ist[234]), und

234) Es kommt bei der Frage, ob Hippolyt der Verfasser des *Σπουδασμα κατα της Ἀρτεμωνος αἱρεσεως* oder des *σμικρος Λαβυρινϑος* ist, vor Allem darauf an, ob Photius in Bibl. Cod. 48 mit dem von ihm mit dem Namen *Λαβυρινϑος* bezeichneten Werke, das er hier wiederholt erwähnt, die genannte Schrift oder die Philosophumena (sei es nun alle zehn Bücher derselben oder nur ihr zehntes Buch) gemeint hat. Hat er mit dem „*Λαβυρινϑος*“ den *σμικρος Λαβυρινϑος* gemeint, so muss diese Schrift von Hippolytus herrühren, da Photius, a. a. O., berichtet, der Verfasser des *Λαβυρινϑος* bezeuge am Schlusse desselben, er habe das Werk *Περι της του παντος οὐσιας* geschrieben (s. ob. S. 396 Anm. 222), und Hippolyt sich am Schlusse der Philosophumena für den Verfasser dieses Werkes erklärt (s. ob. S. 395 f. Anm. 221). Hat der Verfasser der „Bibliotheca“ dagegen mit dem „*Λαβυρινϑος*“ die Philosophumena oder ihr zehntes Buch gemeint, in welchem Falle der Name „Labyrinth“ für diese Schrift oder ihren letzten Theil daher rühren muss, dass Hippolyt in den Anfangsworten des genannten Buchs oder Theils die von ihm in Buch V—IX widergelegten Häresieen als ein Labyrinth bezeichnet hatte (s. ob. S. 402 Anm. 231), so kann der *σμικρος Λαβυρινϑος* auch von einem Anderen als Hippolyt sein. Dafür, dass er die Philosophumena oder ihr letztes Buch gemeint hat, und also das Letztere der Fall ist, scheint Dreierlei zu sprechen: 1. seine Bemerkung, der Verfasser des *Λαβυρινϑος* habe am Schlusse desselben sich zu dem Werke *Περι της του παντος οὐσιας* bekannt, indem diese Bemerkung auf den Gedanken führt, der *Λαβυρινϑος* möge mit den Philosophumenen oder deren zehntem Buche identisch sein, da Hippolyt gerade an ihrem Schlusse von sich aussagt, dass er das genannte Werk verfasst habe; 2. der Umstand, dass Photius die Schrift, von der er redet, immer nur mit dem Namen *Λαβυρινϑος* und niemals mit dem Namen, den ihr Theodoret giebt: *σμικρος Λαβυρινϑος*, bezeichnet, was den Gedanken erweckt, sein „*Λαβυρινϑος*“, möge eine andere Schrift als dieser sein, der grosse *Λαβυρινϑος* oder der *Λαβυρινϑος* schlechthin; endlich 3. der Umstand, dass Photius die Schrift gegen Artemon von dem *Λαβυρινϑος* unterscheidet (*φασι* — *συνταξαι* — Cajus — *δε και ἑτερον λογον ἰδιως κατα της Ἀρτεμωνος αἱρεσεως*). Dafür, dass Photius den *σμικρος Λαβυρινϑος* bei Theodoret meint, spricht dagegen der Name *Λαβυρινϑος*, indem es doch unläugbar das Natürlichste und Zunächstliegende ist, bei diesem Namen an jene Schrift zu denken, zumal da der Verfasser der „Bibliotheca“, wie Cod. 56 zeigt, das „Haerett. fabb. comp.“ Theodorets, worin dieser vom *σμικρος Λαβυρινϑος* redet (II, 5), gekannt hat. Wir entscheiden uns zu Gunsten der letzteren Ansicht. Einerseits nämlich kann sich doch Hippolyt, der nicht ganz selten von früher von ihm Geschriebenen geredet zu haben

endlich eine Schrift gegen Marcion [235]). — Ausserhalb der im Voranstehenden besprochenen Klassen der Schriften Hippolyts steht die auf

scheint (s. Philos. Lib. I Praef., Lib. VI c. 39. 40, Lib. IX c. 8 und Lib. X c. 32), recht wohl am Schlusse zweier Schriften als Verfasser der Schrift *Περι της του παντος οὐσιας* bezeichnet haben, lässt es sich ferner doch sehr wohl denken, dass man den *σμικρος Λαβυρινθο·* oft oder öfter, abkürzend, schlechthin als den *Λαβυρινθος* bezeichnete, und ist endlich auch der Umstand, dass Photius den *σμικρος Λαβυρινθος* und das *Σπουδασμα κατα της Ἀρτεμωνος αἱρεσεως* für zwei verschiedene Schriften angesehen hat, nicht unerklärlich: Photius kann sich dadurch, dass Eusebius den *σμικρος Λαβυρινθος* bei Theodoret nicht mit diesem seinen Namen, den er nicht kannte, weil er ihn in seinem Exemplare nicht vorfand, sondern bloss nach seinem Inhalte als ein *σπουδασμα κατα της Ἀρτεμωνος αἱρεσεως* bezeichnete, sowie vielleicht auch dadurch, dass Theodoret den *σμικρος Λαβυρινθος* nicht in dem Abschnitt *Περι Ἀρτεμωνος* (a. a. O. c. 4), sondern in dem *Περι Θεοδοτου* (c. 5) erwähnte, zu der Meinung haben verleiten lassen, dass der Verfasser des (kleinen) Labyrinth noch eine besondere Schrift gegen Artemon allein geschrieben, und sich die wörtliche Uebereinstimmung dessen, was er im *Λαβυρινθος* las, mit dem von Eusebius aus dem *σπουδασμα κατα της Ἀρτεμωνος αἱρεσεως* Mitgetheilten (falls ihm Dieses, als er die Worte: *φασι — συνταξαι κ. τ. λ.* schrieb, präsent war) daraus erklärt haben, dass der Verfasser des *Λαβυρινθος* das, was er in dieser Schrift gesagt, in der gegen Artemon wiederholt hatte. Dagegen ist es andererseits doch sehr seltsam, dass man die Philosophumena oder ihr zehntes Buch, die sich selbst deutlich genug als *Κατα πασων αἱρεσεων ἐλεγχος* bezeichnen, nicht diesen Namen, sondern nach einem Paar Worten, die Hippolyt zufällig im Anfang des zehnten Buches gebraucht hatte, den Namen *Λαβυρινθος* und im Gegensatz zu dem gegen die Häresie Artemons und der Theodotianer gerichteten *σμικρος Λαβυρινθος* den Namen *μεγας Λαβυρινθος* oder *Λαβυρινθος* schlechthin gegeben haben sollte, während es, wie schon oben gesagt, das Natürlichste und Zunächstliegende ist, bei dem *Λαβυρινθος* des Photius an die Schrift zu denken, von der wir aus Theodoret sicher wissen, dass sie den Namen *Λαβυρινθος* geführt hat, den *σμικρος Λαβυρινθος*. — Aber selbst wenn Photius mit dem „*Λαβυρινθος*“ die Philosophumena oder ihr zehntes Buch gemeint haben sollte, würde doch die Annahme, dass der *σμικρος Λαβυρινθος* eine Schrift Hippolyts sei, viel für sich haben. Diese Schrift war nämlich, wie die uns von Eusebius mitgetheilten Bruchstücke derselben zeigen, gegen römische Monarchianer gerichtet und von einem Verfasser geschrieben, der in Rom lebte. (Für das Letztere spricht neben Anderem auch der Umstand, dass wir in dem zweiten Bruchstück bei Eusebius auf das dem Lateinischen entlehnte Wort *σαλαριον*, „salarium“, Sold stossen: *ἀνεπεισθη δε ὁ Ναταλιος, ὑπ᾽ αὐτων ἐπι σαλαριῳ ἐπισκοπος κληρωθηναι;* vgl. mit

der Statue angeführte Schrift ωΔΑΙΙC ΠΑCΑC ΤΑC ΓΡΑΦΑC, d. i. ᾠδαι εἰς [236]) πασας τας γραφας, wie es scheint, eine Samlung von

ihm das πιστρινον, „pistrinum" in Philos. IX, 12: ὃν ὁ δεσποτης εἰς πιστρινον κατεθετο). Und ferner war sie, wie sich daraus schliessen lässt, dass Hippolyt in den, wie wir ob. S. 403 Anm. 232 gesehen haben, erst einige Zeit nach Kallists Tode, ungefähr zwischen 230 und 235, geschriebenen Philosophumenen von Artemon gänzlich schweigt, trotzdem dass dieser in Rom gelebt haben muss, und keine unbedeutende Erscheinung gewesen sein kann (s. ob. S. 320 f.), nicht vor dem vierten Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts abgefasst. Nun war aber Hippolyt der Hauptkämpfer gegen jegliche Art von Monarchianern in Rom, und hat er nach der Notiz im „Catalogus Liberianus": „Eo tempore Pontianus episcopus et Hippolytus presbyter exoles sunt deportati in Sardinia in insula nociva Severo et Quintino consulibus (235). In eadem insula discinctus est (Pontianus) III Octobr." (s. Mommsen, a. a. O. p. 635, und vgl. Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe p. 275), sicher bis 235 und zufolge der Erzählung des Prudentius von seinem Märtyrertode in der Nähe Roms (Περι στεφανων Hymn. XI), die nicht, wie Döllinger, a. a. O. S. 54 ff. meint, ganz aus der Luft gegriffen sein kann (s. Friedr. Nitzsch, Grundriss der christlichen Dogmengesch. Th. I S. 162, und Harnack, a. a. O. S. 194 Anm. 154), wahrscheinlich noch zwei, drei Jahre länger gelebt. Dagegen ist es uns von Cajus, den nach Photius einige Spätere für den Verfasser des Σπουδασμα κατα της Ἀρτεμωνος αἱρεσεως gehalten haben (einige Spätere, da Eusebius den Verfasser dieser Schrift nicht kennt, und Theodoret sagt, sie werde Origenes zugeschrieben, rühre aber nicht von ihm her), dagegen ist es uns von Cajus, sagen wir, nicht bekannt, dass er Monarchianer bestritten und noch im vierten Decennium des dritten Jahrhunderts gelebt hat, und wissen wir von einem dritten römischen Verfasser aus dieser Zeit, dem wir die in Rede stehende Schrift beilegen könnten, Nichts. Der Einwand Jacobis, Herzogs Real-Encycl. B. VI S. 130, Hippolyt würde, falls er der Verfasser der Schrift gegen die Artemoniten gewesen wäre, diese in den Philosophumenen nicht übergangen haben, erledigt sich dadurch, dass die Artemoniten erst nach der Abfassung der Philosophumena aufgetreten sind, was anzunehmen das Schweigen der Philosophumena von ihnen auch für den Fall gebietet, dass die Schrift gegen sie nicht von Hippolyt herrühren sollte. Und auch der zweite Einwand Jacobis, dass die Beschreibung der theodotianischen Partei in den Philosophumenen von der in der Schrift gegen die Artemoniten nicht unerheblich abweiche, wiegt nicht schwer, einmal weil es Hippolyt in dieser Schrift augenscheinlich mit dem Theodotianismus einer späteren Zeit zu thun gehabt hat, und sodann, weil in den Bruchstücken, die uns Eusebius aus ihr mittheilt, meist nur Historisches von den Theodotianern berichtet, ihre Christologie und Lehre überhaupt aber nur wenig und leicht berührt wird, während die Philosophumena gerade diese darstellen.

[235]) Nach Eus. hist. eccl. 6, 22 (προς Μαρκιωνα) und Hieron. „De viris illustr."

Liedern, in denen Hippolyt die Herrlichkeit der heiligen Schriften, einer jeden von ihnen ein eigenes Lied widmend, der Reihe nach ge-

c. 61 („contra Marcionem"); vgl. auch Nicephorus Callisti hist. eccl. IV, 31 (*ἀντιῤῥητικος προς Μαρκιωνα*) und Syncellus, a. a. O. (*προς Μαρκιωνα και τας λοιπας αἱρεσεις*). Der Zuletztgenannte kann mit seinem *προς Μαρκιωνα* möglicherweise nur an den wider Marcion gerichteten Theil des *Συνταγμα προς ἁπασας τας αἱρεσεις* gedacht haben (*και τας λοιπας αἱρεσεις*). Dagegen haben Eusebius und Hieronymus, und hat nach ihnen Nicephorus Callisti augenscheinlich von einer besonderen Schrift Hippolyts gegen Marcion geredet, da sie das *Συνταγμα* neben ihr nennen (*προς ἁπασας τας αἱρεσεις*, „adversum omnes haereses", *συνταγμα προς πασας τας αἱρεσεις βιωφελεστατον*). Und dass Hippolyt neben seinen beiden Schriften gegen alle Haeresien noch eine Specialschrift gegen Marcion geschrieben, hat nichts Auffälliges. Hat doch Justinus Martyr dasselbe gethan, und Irenaeus wenigstens versprochen es zu thun, und hat eine ganze Reihe von Kirchenlehrern Marcion in besonderen Schriften bestritten (s. ob. S. 363 f. Anm. 171). Möglich, dass die Schrift *Περι τἀγαθου και ποθεν το κακον* auf der Statue nicht bloss durch den Gnosticismus und speciell den Marcionitismus hervorgerufen und gegen ihn gerichtet, sondern, wie schon Buns., a. a. O. B. I S. 198, vermuthet hat, mit der Schrift gegen Marcion bei Eus., Hieron. und Syncell. geradezu identisch war.

Die Schrift *Κατα Βηρωνος και Ἡλικος* oder *Ἡλικιωνος* (oder, wie wohl nach Fabricius, a. a. O. T. II p. 225 Note **, und Bunsen, a. a. O. B. 1 S. 191 Anm. 1 zu lesen ist, *ἡλικιωτων*) *αἱρετικων* (Bunsen: *τινων αἱρετικων*) ist entschieden unächt. S. insbes. Döll., a. a. O. S. 318 ff. — Hippolyts „Capita adversus Cajum" bei Ebed Jesu waren ebenso wenig eine besondere Schrift gegen die Cainiten oder, wie sie von Epiphanius Pan. haeress. 38, Philastrius „De Haeress." c. 2 und Augustin „De haeress." c. 18 genannt werden, Cajaner (bei Clemens v. Alex. Strom. Lib. VIII c. 17 § 108 heissen sie *Καϊανισται*), als sie der gegen sie gerichtete Theil des *Συνταγμα* waren (s. ob. S. 402 Anm. 230). Denn dass Hippolyt die Cainiten oder Cajaner, von denen er Philos. Lib. VIII c. 20 sagt: *Εἰ δε και ἑτεραι τινες αἱρεσεις ὀνομαζονται, Καϊνων, Ὀφιτων ἡ Νοχαϊτων και ἑτερων τινων τοιουτων, οὐκ ἀναγκαιον ἡγημαι τα ὑπ' αὐτων λεγομενα ἠ γινομενα ἐκθεσθαι, ἱνα μη κἀν ἐν τουτῳ τινας αὑτους ἠ λογου ἀξιους ἡγωνται*, und denen er auch im *Συνταγμα* keinen grossen Raum gewidmet haben kann, einer besonderen Schrift gewürdigt haben sollte, ist undenkbar. Dazu kommt, dass er in den Philosophumenen die Secte nicht *Καϊανοι*, sondern *Καϊνοι* nennt, welchen Namen wir auch bei Theodoret „Haerett. fabb. comp." I, 15 und im Grunde auch bei dem Verfasser des Anhangs zu Tertullians „Praescriptt. haerett." (c. 47), sowie (nach ihm) bei Hieronymus Adv. Luciferiann." (c. 23) antreffen („Cainaei), und dass ein Cajus als Stifter der Cajaner nirgends vorkommt. Dass

priesen hat, vielleicht zugleich mit poëtischer Angabe ihres Hauptinhalts [237]). — Alle die angeführten Schriften oder doch bei Weitem

Καΐανοι, „Cajani“ scheint überhaupt nur eine Corruption von *Καΐνοι* zu sein, eine Corruption, die dadurch entstand, dass *Καΐν* mit dem bekannten römischen Namen „Cajus“, *Γαΐος* lautverwandt war und an ihn anklang. — Auch die Nikolaiten hat Hippolyt schwerlich in einer besonderen Schrift bestritten (s. ob. S. 401 Anm.)

[236]) *Ει* wird, weil es itacistich wie *ι* ausgesprochen wurde, in den Inschriften oft zu *ι*, und zwar auch in der Präposition *εἰς*. So finden wir in Boeckh, Corp. Inscriptt. Graecc. Vol. IV n. 9580 *ἐν ἰρηνῃ*, n. 9601 *ἰρηνῃ σοι*, n. 9586 und 9587 *ἀιμνηστῳ*, n. 9624 *Θαρσι*, n. 9666 *οὐδις ἀθανατος*, n. 9609 *ἰς εἰρηνην*, n. 9644 *ἰς τους αἰωνας* und n. 9704 *ἰς το ἁγειον* (d. i. *ἁγιον*) *μαρτυριν* (d. i. *μαρτυριον*). Umgekehrt wird, aus demselben Grunde, in ihnen *ι* oft durch *ει* ausgedruckt. So z. B. in der zuletzt angef. n. und in n. 9620, in der wir *τῳ εἰδιῳ ἀδελφῳ* finden.

[237]) So im wesentlichen schon Jos. Scaliger, De emend. tempp. p. 729 Ed. 2 (bei Fabr., a. a. O. T. I p. 85): „*ωΔΑΙ ΕΙC ΠΑCΑC ΤΑC ΓΡΡΑΦΑC*. Sic Gregorius Naz. quaedam Epigrammata in omnes libros sacros, quae sunt quasi *περιοχαι* et, ut vulgo loquuntur, argumenta librorum. Ejusmodi fuisse videntur hae *ᾠδαι*“ und Thom. Gale („Thomas Galeus vero *ᾠδας* amplectitur intelligitque et ipse cum Scaligero Odas et Carmina in omnes S. S. Scripturae libros, qualia multa nunc exstant Graece, praecipue in Evangelia et Epistolas et Psalmos“, Fabr., a. a. O. Not. **). Es ist in der That kein rechter Grund vorhanden von dieser Erklärung zu der wir durch das, was das Verzeichniss darbietet, doch allein berechtigt sind, abzugehen und zu allerlei Willkührlichem zu greifen (Scal. in „De Emend. tempp.“ Ed. 1: *ὁδος=μεθοδος εἰς κ. τ. λ.*, le Moyne: *προς πασας τας αἱρεσεις* oder *ᾠδαι, εἰς πασας τας αἱρεσεις*, Ed. Bernhard mit Weglassung von *ᾠδαι*: *εἰς ἁπασας τας γραφας* oder *εἰς Δανιηλ και ἁπασας τας γραφας* [Fabr., a. a. O. p. 85—86], Bunsen, a. a. O. S. 205, nach dem der Steinmetz *ᾠδαι* statt einer Abkürzung von *ὁμιλιαι* eingegraben haben soll). Ein Mann, der einen grossen Theil der heiligen Schrift commentirt und sich auf so vielen Feldern versucht hat, kann recht wohl auch Lieder von der im Text angegebenen Art auf alle und zu allen heiligen Schriften verfasst haben. — Will man indessen diese Auffassung der Worte *ωΔΑΙΙC ΠΑCΑC ΤΑC ΓΡΑΦΑC* nicht gelten lassen, so wird man dieselben in zwei Theile *ωΔΑΙ* und *IC ΠΑCΑC ΤΑC ΓΡΑΦΑC* zu theilen und anzunehmen haben, dass in ihnen 1) Lieder von Hippolyt und 2) seine Commentare zu den heiligen Schriften angegeben sind. Freilich werden im Verzeichniss sonst nirgends zwei Schriften in einer Zeile mit einander verbunden, und lag die Nothwendigkeit, dies hier ausnahmsweise zu thun, nicht vor, da das *ωΔΑΙΙC ΠΑCΑC ΤΑC ΓΡΑΦΑC* im Verzeichniss in der Weise auf zwei Zeilen vertheilt ist, dass Alles bis auf *ΓΡΑ* auf der ersten und nur *ΦΑC* auf der zweiten Zeile steht, und

die meisten von ihnen sind in Rom abgefasst, wo wir Hippolyt von den letzten Tagen des Commodus an bis zur Mitte der vierziger Jahre des dritten Jahrhunderts oder noch etwas länger, bis 237 oder 238, die Zeit ausgenommen, in der er bei Irenäus in Lugdunum war, lebend und wirkend antreffen[238]).

Verglichen mit den im Vorangehenden (S. 356—409) aufgeführten und besprochenen zahlreichen Schriften, die von der Zeit Justins des Märtyrers an bis gegen 240 in Rom theils von hellenistisch-orientalischen Häretikern aller Art, die dorthin gekommen waren und daselbst ihr Wesen trieben, theils von hellenistisch-orientalischen Kirchenlehrern, welche die Weltstadt auf kürzere oder längere Zeit zu ihrem Domicil gemacht hatten und in der christlichen Gemeinde derselben wirkten,

recht gut auch *ωΔΑΙ* hätte auf jene und *IC ΠΑCΑC ΤΑC ΓΡΑΦΑC* auf diese gesetzt werden können, sind ferner schon im Vorangehenden exegetische Schriften Hippolyts genannt worden (*περι κοσμογονιας? εἰς ψαλμους, εἰς ἐγγαστριμυθον*), und hat endlich Hippolyt doch kaum Commentare zu allen heiligen Schriften geschrieben.

238) Dass Hippolyt schon gegen Ende der Regierung des Commodus in Rom gelebt hat, und zwar mit Bewusstsein und darum als schon ein Jüngling, erhellt daraus, dass er in Philos. Lib. IX c. 12 eine so genaue und ins Detail gehende Kenntniss der damaligen Zeit an den Tag legt, wie sie nur ein Genosse derselben besitzen konnte. Dass er unter Zephyrin und Kallist in der Weltstadt gewirkt hat, folgt aus Philos. Lib. IX c. 7. 8. 11. 12. 13. Dass er noch einige Zeit nach Kallists Tode daselbst wirksam gewesen ist, zeigen die ob. S. 403 Anm. 232 aus den Philosophumenen angeführten Stellen. Dass er sich noch 235 dort befunden hat, ergiebt sich aus der Notiz des Catalogus Liberianus, dass er in dem genannten Jahre nach der Insel Sardinien transportirt worden (s. ob. S. 406 Anm. 234). Dass er endlich, von dieser nach Rom zurückkehrend, hier noch zwei bis drei Jahre gelebt hat, dürfen wir wohl aus Prudentius's Erzählung über seinen Märtyrertod in der Nähe der Hauptstadt schliessen (vgl. ob. S. 406 Anm. 234). Der Aufenthalt Hippolyts bei Irenäus fällt wahrscheinlich in die zweite Hälfte des letzten Jahrzehnts des zweiten Jahrhunderts oder um 200 herum, in die letzten Lebensjahre des lugdunensischen Bischofs. Damals war es wohl, dass der Schüler des Noët Epigonus nach Rom kam und daselbst Anhänger gewann, daher Hippolyt in den Philosophumenen von ihm so unbestimmt redet (s. ob. S. 326 Anm. 107). Dass Lipsius, Zur Quellenkritik des Gnosticismus S. 40 ff., irrt, wenn er meint, Hippolyt habe ursprünglich in Kleinasien gelebt, hier gegen 170 Irenäus gehört, und um 190—95 das *Συνταγμα προς ἁπασας τας αἱρεσεις* verfasst und hierauf erst sich nach Rom begeben, hat Harnack, a. a. O. S. 195 ff., überzeugend dargethan.

theils endlich von römischen Kirchenlehrern griechischer Abkunft und Bildung selber in griechischer Sprache verfasst worden sind, und in Vergleich insbesondere mit den vielen Schriften Hippolyts, des Hauptverfassers der römischen Kirche in dem angegebene Zeitraum und in den drei ersten Jahrhunderten überhaupt, ja ihres Schriftstellers in dieser Zeit κατ᾽ ἐξοχην, ist Das, was zwischen ungefähr 140 und 240 in der Hauptstadt des römischen Reichs von christlichen Schriften in lateinischer Sprache abgefasst worden ist, nach Zahl und zum grössten Theile auch nach Inhalt sehr dürftig und unbedeutend.

Da deshalb eine Besprechung Desselben es erst recht und vollkommen klar macht, in wie hohem Grade im zweiten Jahrhundert und in der ersten Hälfte des dritten das Griechische die literarische Sprache des christlichen Roms gewesen ist (nach dem bekannten Satze: „Opposita juxta se posita magis illucescunt"), so wollen wir es im Nachfolgenden einer solchen unterziehen.

Das Wenige, was damals in Rom von christlichen Schriften[239]) in lateinischer Sprache verfasst worden ist, lässt sich in drei Klassen theilen: 1. in originale Schriften, 2. in secundäre aus in Rom verfassten griechischen Schriften geschöpfte Productionen, bestimmt für den Theil der römischen Gemeinde, der das Griechische entweder gar nicht oder doch nur mehr oder weniger unvollkommen verstand, und endlich 3. in Uebersetzungen aus dem Griechischen, ebenfalls für den genannten Theil der römischen Gemeinde bestimmt.

1. Von originalen Schriften sind zuvörderst und vor Allem der sogenannte muratorische Canon und der Octavius des Minucius Felix zu nennen.

Der muratorische Canon oder besser „das muratorische Fragment"[240]), ein lateinisches Original und nicht die Uebersetzung einer griechischen Urschrift[241]), ist, wie kaum zu bezweifeln, und wie

[239]) Wir schliessen hier von diesen die Briefe der römischen Bischöfe und ihrer Gemeinde an auswärtige Bischöfe und Gemeinden aus, indem wir dieselben weiter unten in einem eigenen Abschnitt behandeln wollen.

[240]) Hesse, Das Muratorische Fragment neu untersucht und erklärt, Giessen 1873, S. 13.

[241]) S. den überzeugenden Beweis bei Hesse, a. a. O. S. 25—39. — Der Gräcismus „quae in ecclesiam catholicam recipi non potest" findet sich auch bei Terenz

auch fast allgemein angenommen wird, in Rom verfasst[242]), wenn auch wohl von einem dort lebenden Afrikaner[243]). Seine Abfassung fällt gegen 170, wenn nicht noch etwas früher[244]), und wir möchten daher in ihm das älteste in lateinischer Sprache geschriebene originale kirchliche Schriftstück besitzen. Nur wenig jünger als das muratorische Fragment ist sein stilistisches Gegenstück, der um 180[245]) von dem

und Petron („habeo alia multa, nunc quae condonabitur" Eun. Prol. V. 17; „faciatur, si tibi videtur, et triclinia" Satyr. p. 71 Berol. ap. Weidm.; Roensch, It. u. Vulg. S. 435), und mit „Spaniam" statt „Hispaniam" vgl. das „in oleo Spano" bei Apic. 1, 5 und „picis Spanae" bei Scribonius Largus „Compositiones medicamentorum" p. 209 ed. Bernhold (Rönsch, a. a. O. S. 469) und die von Schuchardt, Der Vokalismus des Vulgärlateins B. II S. 367, aus Inschriften, Codices, Glossaren und Nonius Marcellus's lexicalischen Werk „De compendiosa doctrina per literas ad filium" angeführten zahlreichen Beispiele der Aphärese „Spania", „Spanus" für „Hispania", Hispanus". Darauf, dass „catholica" für „ecclesia catholica" in den Worten „in catholica habentur" für ein lateinisches Original spricht, wenn auch nicht ganz entscheidend, habe ich schon ob. S. 152 Anm. 245 hingewiesen. Möglich übrigens, dass „der muratorische Canon", ähnlich wie der Anhang zu Tertullians Schrift „De praescriptt. haerett" (s. weit. unt.), eine auf einer ausführlicheren in Rom verfassten griechischen Schrift ruhende secundäre Production ist, und dass sich seine Gräcismen daher schreiben.

242) Die Gründe dafür bei Hesse, a. a. O. S. 48—51.

243) Hiefür spricht das ganz vorwiegend afrikanische und bis zum fünften Jahrhundert meines Wissens sonst nur bei Afrikanern vorkommende (s. ob. S. 151 f. Text und Anm. 244) „catholica" für „ecclesia catholica" in den in Anm. 241 angef. Worten.

244) Dies verlangt, wie mich dünkt, das „nuperrime (ganz neulich) temporibus nostris" in den Worten: „Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius" (s. Hesse, a. a. O. S. 41). Nach Hesse ist die Schrift „vorirenaeisch, vorklementinisch, vortertullianisch", und hat „der Verfasser in der zweiten Hälfte (im dritten Viertel?) des zweiten Jahrhunderts" gelebt (S. 47 und S. 56). Harnack, Tatians Diatessaron im Muratorischen Fragment, Zeitschr. für luth. Theol. und Kirche 1874 S. 286, lässt ihn im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts geschrieben haben, weil er, wie er (H.) meint, in den Worten: „uel Mitiade(i)s (welches Wort der Handschrift durch Correctur aus „Tatiani" entstanden sei) nihil In totum recipemus" Tatians Diatessaron vor Augen gehabt habe, und sucht ebds. S. 463 f. die Hypothese wahrscheinlich zu machen, dass Rhodon der Verfasser des muratorischen Fragments sei.

245) Dass der „Octavius" des Minucius Felix älter ist als das gegen Ende des zweiten Jahrhunderts verfasste „Apologeticum" Tertullians, indem der afrikanische Kirchenlehrer ihn in dieser Schrift benutzt hat, ist von Ebert erwiesen worden in der Ab-

römischen Sachwalter Minucius Felix verfasste Dialog Octavius, dessen Abfassung in Rom selber oder doch in dessen Nähe kaum einem Zweifel unterliegt[246]).

handlung: „Tertullians Verhältniss zu Minucius Felix, nebst einem Anhang über Commodians Carmen apologeticum", Abhandll. der philolog.-hist. Classe der kgl. sächs. Ges. der Wiss. B. V S. 321 ff. (auch besonders abgedruckt). Ebert bleibt in dieser Abhandlung (S. 384 Anm. 68) in Bezug auf die Abfassungszeit des Octavius zwischen 160 und dem Ende des zweiten Jahrhunderts stehen. In der „Geschichte der christ.-lat. Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen" nimmt er dagegen an, dass Minucius ihn im Anfang der Regierung des Commodus oder in dem Anfang oder der Mitte der achtziger Jahre verfasst hat, weil Fronto, der etwa 168 gestorben sei, in c. 9 und c. 31 als eine allgemeine bekannte Persönlichkeit von grosser Auctorität vorausgesetzt werde, eine Voraussetzung, die wohl nicht längere Zeit nach seinem Tode Statt gefunden haben könne; ferner weil der Octavius nicht nur in stofflicher Beziehung, sondern auch in der Art der apologetischen Behandlung, dem Tone des Vortrags, eine solche Verwandtschaft mit der 177 verfassten „Supplicatio pro Christianis" des Athenagoras zeige, dass er in einem und demselben Zeitraum mit dieser geschrieben zu sein scheine; endlich weil, wie es Eb. höchst wahrscheinlich sei, M. Felix den Athenagoras benutzt habe (S. 25 Text und Anm. 3). Nach Keim, Celsus' wahres Wort S. 154 ff., ist der Octavius am Wahrscheinlichsten kurz vor 180 geschrieben, indem die ganze Situation in ihm die Spuren der M. Aurel'schen Zeit zeige.

246) Minucius Felix hat nämlich nicht nur nach dem Zeugniss des Hieronymus („Romae insignis causidicus", „De viris illustr." c. 58, „causidicus Romani fori" Ep. 70. Ad Magnum oratorem urbis Romae n. 5, Opp. T. I p. 668 ed. Mig.), sondern auch nach seinem eigenen („Nam negotii et visendi mei gratia — Octavius Januarius, aus der Provinz, vielleicht Afrika — Romam contenderat, relicta domo —. Igitur post unum et alterum diem placuit Ostiam petere, amoenissimam civitatem, quod esset corpori meo siccandis humoribus de marinis lavacris blanda et apposita curatio. Sane et ad vindemiam feriae judiciariam curam relaxaverunt" Oct. c. 2) als Sachwalter in Rom gelebt, in dessen Nähe am Meresufer bei Ostia auch das von ihm (frei) reproducirte Gespräch zwischen Octavius Januarius und Caecilius Natalis Statt gefunden hatte (Oct. c. 2 ss.). Allerdings legt Minucius Felix eigentlich nur dafür Zeugniss ab, dass er zur Zeit des Gesprächs das lange (nach Keim, a. a. O. S. 156 Anm. 1, etwa zwanzig Jahre) vor der Abfassung des Octavius gehalten worden war (Octavius, der zur Zeit des Gesprächs noch kleine Kinder gehabt hatte, c. 2, war damals als Minucius den Dialog schrieb, der seinen Namen trägt, schon gestorben, c. 1) als „causidicus" in Rom gewohnt hat, und es bleibt daher die Möglichkeit offen, dass er zur Zeit der Abfassung des Dialogs sein Domicil nicht mehr dort, sondern anderswo hatte. Indessen deutet doch Minucius

Hieronymus bezeichnet in „De viris illustr.“ c. 53 in. den römischen Bischof Victor (193—202 Coust., 189—198 oder 199 Lips.) und einen Apollonius als Solche, die noch vor Tertullian in lateinischer Sprache geschrieben („Tertullianus nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur“ [247]), und sagt ebds. c. 34 von dem Ersteren, er habe über die Frage vom Pascha und einige andere kleine Werke geschrieben („super quaestione Paschae et alia quaedam scribens opuscula“), und von dem Letzteren ebds. c. 42, er habe um Rechenschaft von seinem Glauben abzulegen ein ausgezeichnetes Buch verfasst und es im römischen Senat vorgelesen („ut rationem fidei suae redderet, insigne volumen composuit, quod in Senatu legit“) und in Ep. 70. Ad Magnum oratorem urbis Romae c. 4 (Opp. T. I p. 667 ed. Mig.), Hippolyt und er hätten eigene Werke geschrieben („Hippolytus quoque et Apollonius — propria opuscula condiderunt“) [248]). — Dass Victor Lateinisches geschrieben, harmonirt nicht übel damit, dass er ein geborner Afrikaner war. Was seine Schriften betrifft, so bestand das, was er über die Paschafrage geschrieben hatte, wie wir aus Eus. hist. eccl. 5, 23 und 24 und Hieronymus's Bearbeitung der Chronik des Eusebius z. J. 198 erfahren, in Briefen und ist daher erst weiter unten zu besprechen, und wissen wir nicht, welche die „alia quaedam opuscula“ waren, die er nach Hieronymus ausserdem noch verfasst haben soll, da sie weder von diesem Kirchenvater noch von sonst irgend Jemandem angeführt werden. Vielleicht dass auch sie nur Briefe waren, Briefe

dies im Eingang (den beiden ersten Capiteln) des Dialogs nirgends an, was er wohl gethan haben würde, wenn es der Fall gewesen wäre. Sein Stillschweigen davon scheint vorauszusetzen, dass er auch noch zur Zeit der Abfassung seiner Schrift in Rom als Advocat wohnte.

247) Dass Hieronymus mit dem „Latinorum“ nicht blos abendländische Schriftsteller, sondern abendländische Schriftsteller in lateinischer Sprache meint, haben wir schon ob. S. 307 Anm. 65 gesehen.

248) Die Zusammenstellung des „opusculum“ des Apollonius mit dem des Hippolytus, mit welchem letzteren, wie wir ob. S. 385 Anm. 204 gesehen haben, wohl der λογος προς Ἑλληνας ἠ και προς Πλατωνα περι της του παντος οὐσιας gemeint ist, und der unmittelbar vorangehende Satz („Scripsit et Miltiades contra gentes volumen egregium“), sowie das Vorangehende überhaupt führen darauf, dass dasselbe gegen die Heiden gerichtet war, was es als eine apologetische Rechenschaftsablegung für den Glauben seines Verfassers auch nothwendig sein musste.

über andere Zeitfragen als die, an welchem Tage das Pascha zu feiern sei. — Was Apollonius anbelangt, der nach Eus. hist. eccl. 5, 21 in Rom lebte und nach Hieronymus, a. d. a. OO., sogar ein Mitglied des römischen Senats („Romanae urbis senator") war[249]), von Jenem als durch Bildung und Philosophie hoch berühmt (*ἐπι παιδειᾳ και φιλοσοφιᾳ βεβοημενος*) bezeichnet wird und nach Beiden unter Commodus den Märtyrertod erlitt, so ist von Mehreren[250]) behauptet worden, die Angabe des Hieronymus, dass er eine Vertheidigungsschrift verfasst habe, beruhe auf einem Missverständniss der Stelle des Eusebius: *Ὁ δε γε ϑεοφιλεστατος μαρτυς, πολλα λιπαρως ἱκετευσαντος του δικαστου, και λογον αὐτον ἐπι της συγκλητου βουλης αἰτησαντος, λογιωτατην ὑπερ ἧς ἐμαρτυρει πιστεως ἐπι παντων παρασχων ἀπολογιαν* (Hist. eccl. 5, 21), in welchen Worten nur von einer mündlichen Vertheidigungsrede gesprochen werde. Allein Hieronymus sagt doch zu oft (drei Male) und zu bestimmt, dass Apollonius Schriftsteller gewesen sei und eine (gegen die Heiden gerichtete) Apologie seines Glaubens verfasst habe, als dass wir seine Angabe für aus blossem Missverständniss der angeführten Stelle des Eusebius hervorgegangen ansehen dürfen. Diese Stelle schliesst auch eine schriftliche Apologie gar nicht aus, wie denn auch Rufin sie von einer solchen verstanden hat. Endlich und vor Allem aber Apollonius's Vertheidigungsrede muss schriftlich existirt haben, sei es nun, dass er sie selber aufgezeichnet und im Senate vorgelesen hatte, wie Hieronymus angiebt, sei es, dass sie daselbst nur von Anderen nachgeschrieben worden war, was so ziemlich einer von ihm selber verfassten Schrift gleichkommt[251]). Denn Eusebius sagt am Schlusse von Hist. eccl. 5, 21

[249]) Die letztere Angabe, die sich auch bei Rufin findet, ist vielleicht nur aus dem Umstand erschlossen, dass Apollonius nach Eusebius seine Vertheidigungsrede vor dem Senat hielt (s. ob. S. 284 Anm. 25). Doch hat Valesius, z. Eus. hist. eccl. 5, 21, ihre Geschichtlichkeit vertheidigt, während dieselbe von le Moyne, Varia sacra Vol. I Prolegg. fol. *32, geläugnet worden ist.

[250]) Scaliger „In animadversionibus Eusebianis p. 208" (nach Vales. z. Eus. hist. eccl 5, 21), Valesius, a. a. O., le Moyne, a. a. O., und Ant. Pagi, Diss. Hypat. p. 117 (nach Ernst Sal. Cyprian bei Fabr., Bibl. eccl. p. 117).

[251]) Mit Recht sagt E. S. Cypr. bei Fabr., a. a. O. p. 118: „Quod si notariorum ope oratio publicata est, nil obstat, quo minus Apollonium ecclesiasticis scriptoribus

aus, dass sie nebst Allem, was Apollonius vor Gericht gesprochen und (dem Praefectus Praetorii) Perennis geantwortet habe, in der Schrift, in welcher er (Eus.) die alten Martyrien zusammengestellt habe oder in seinem Martyrologium zu lesen sei (*Τουτου μεν οὐν τας ἐπι του δικαστου φωνας και τας ἀποκρισεις, ἁς προς πευσιν πεποιηται του Περεννιου πασαν τε την προς την συγκλητον ἀπολογιαν ὁτῳ διαγνωναι φιλον, ἐκ της των ἀρχαιων μαρτυριων συναχθεισης ἡμιν ἀναγραφης εἰσεται*)[252]). Dagegen kann es die Frage sein, ob Apollonius's Apologie Griechisch oder Lateinisch geschrieben war, und ob sie also hieher oder in den vorangehenden Abschnitt unserer Abhandlung gehört. Denn Hieronymus stimmt hinsichtlich der Sprache, in der sie abgefasst war, nicht mit sich selbst überein. In „De viris illustr.“ c. 53 bezeichnet er nämlich Apollonius auf Grund seiner Apologie (denn Anderes von ihm als sie kennt er nicht) als einen von den beiden lateinischen Verfassern, die Tertullian der Zeit nach vorangingen (s. ob. S. 413 und S. 307 Anm. 65). In Ep. 70. Ad Magnum oratorem urbis Romae hingegen, wo er von den Werken der griechischen und lateinischen Kirchenschriftsteller, die sich durch weltliche Wissenschaft ausgezeichnet, gesondert handelt, von den Ersteren in n. 4, von den Letzteren in n. 5, und zwar so, dass er

accenseamus. Nam et Didymus, qui juxta quosdam literarum elementa ignoravit, et omnes patres, quorum pleraque opera eorum manibus non conscripta, sed notariis dictata sunt, huc referimus“. Ein Beispiel von Reden, die nicht vom Redner selbst schriftlich ausgearbeitet, sondern nur von Notaren nachgeschrieben worden sind, haben wir bekanntlich in Cyrillus von Jerusalems Katechesen.

252) Dafür, dass Apollonius kirchlicher Schriftsteller gewesen, sei es nun, dass er seine im Senat gehaltene Rede selbst aufgezeichnet hat, oder dass sie daselbst von Notaren nachgeschrieben worden ist, stimmt E. S. Cypr. bei Fabr., a. a. O. Vgl. auch Cave, Hist. lit. unt. Apollonius. Dass übrigens Apollonius's Apologie nicht bloss in den Acten seines Martyriums, sondern auch besonders existirt haben muss, folgt aus der Art, wie Hieronymus von ihr redet. Ob aber die in den Acten stehende und die besonders existirende Rede identisch gewesen sind, indem die letztere der ersteren entnommen war, oder sich von einander unterschieden haben, indem jene aus der Feder des Apollonius geflossen, diese dagegen eine Nachschrift der von ihm vorgelesenen Rede war, lässt sich nicht entscheiden. Hieronymus's Aussagen machen indessen das Letztere viel wahrscheinlicher.

von Jenen zu Diesen mit den Worten: „Veniam ad Latinos“[253]) übergeht, führt er Apollonius's Apologie mitten unter Jenen und in Verbindung mit einer Schrift Hippolyts an (s. ob. S. 413), die, wie Alles, was derselbe geschrieben, in griechischer Sprache abgefasst war, während er die Reihe dieser mit Tertullians Apologeticus eröffnet. Möglich, dass Apollonius seine Apologie in beiden Sprachen abgefasst hatte (man denke an die in beiden Sprachen geschriebenen Schriften Tertullians), oder dass sie doch in beiden Sprachen existirt, in der einen als Original, in der andern als Uebersetzung[254]).

2. Eine in dem im Rede stehenden Zeitraum in Rom entstandene secundäre Production ist der Appendix zu Tertullians Schrift „De praescriptionibus haereticorum“ (c. 45 von den Worten „Quorum haereticorum, ut plura praeteream, pauca perstringam“ an bis c. 53)[255]), der in den Handschriften, die ihn enthalten[256]), und

[253]) Auch diese Worte zeigen, dass Hieronymus mit dem „Latinorum“ in „De viris illustr.“ c. 53 abendländische Schriftsteller in lateinischer Sprache gemeint hat.

[254]) Die Acten des Martyriums des Apollonius und mit ihnen die Nachschrift seiner vorgelesenen oder mündlich gehaltenen Rede sind (gleich den „Acta Martyrii S. Justini et sociorum“; s. ob. S. 368) aller Wahrscheinlichkeit nach in griechischer Sprache abgefasst gewesen, da Eusebius in Hist. eccl. 5, 21 nicht andeutet, dass sie in seinem Martyrologium in griechischer Uebersetzung ständen, und es sich auch von vornherein erwarten lässt, ein römisches Martyrium aus dem zweiten Jahrhundert werde in griechischer Sprache verfasst gewesen sein, zumal wenn der Märtyrer ein Grieche war, was Apollonius nach seinem Namen und dem ἐπι παιδειᾳ και φιλοσοφιᾳ βεβοημενον des Eusebius gewesen zu sein scheint. (Auch Valesius, z. Eus. a. a. O., nimmt an, dass die Acten des Martyriums des Apollonius in griechischer Sprache verfasst waren.). Waren sie griechisch geschrieben, so haben wir in ihnen übrigens ein Seitenstück zu den „Acta S. Justini et sociorum“ und eine neue in Rom abgefasste griechische Schrift aus dem zweiten Jahrhundert.

[255]) Fast in allen den Codices, die ihn enthalten, sowie auch in dem Verzeichniss der Schriften Tertullians bei Trithemius „De scriptorr. ecclesiast.“ c. 29, steht er vor „De praescriptt. haerett.“, nur in dem Peterlinger (Cod. Paterniacensis), jetzt Schlettstädter, folgt er auf die tertullianische Schrift (s. Oehler, Tert. opp. T. II p. 752 Not.). Diesem Cod. folgend, hat ihn zuerst Beatus Rhenanus in der Ed. princ., Basel 1521, derselben angehängt, und nach ihm haben Rigaltius und Andere dasselbe gethan. Dem Anschein nach mit Recht, da es ganz aussieht, als ob seine im Text citirten Anfangsworte zu den Worten Tertullians: „Sed nunc quidem genera-

in denen er zugleich eine Ueberschrift trägt[257]), Adversus omnes haereses"[258]) oder „Adversus omnes haereticos"[259]) überschrieben[260]).

liter actum est nobis adversus haereses omnes certis et iustis et necessariis praescriptionibus repellendas a collatione scripturarum. De reliquo, si dei gratia adnuerit, etiam specialiter quibusdam respondebimus" am Schlusse von „De praescriptt. haerett." (c. 45) in Beziehung ständen, sich an sie anschlössen. Der Verfasser des Appendix scheint einen kurzen mit tadelnden und verwerfenden Worten verbundenen Ueberblick („perstringam") über die Haresien, die Tertullian in den angeführten Worten zu widerlegen versprochen hatte, haben geben zu wollen. Hiegegen spricht jedoch das Factum, dass der Appendix in fast allen den Codd., die ihn enthalten, sowie bei Trithemius (bei diesem natürlich nach dem Cod. oder den Codd. von ihm und von „De praescriptt. haerett.", die er besass oder kannte) der Schrift Tertullians vorangeht. Dieses Factum führt darauf, dass der Verfasser des Appendix denselben nicht sowohl an die angeführten Schlussworte, als vielmehr an den Titel der tertullianischen Schrift: „De praescriptionibus (oder eigentlich „praescriptione") haereticorum" angeknüpft oder angeschlossen hat, wofür sich auch noch der Umstand geltend machen lässt, dass die Anfangsworte des Appendix nicht lauten: „Quarum haeresium" (entsprechend dem „adversus haereses omnes" in den Schlussworten von „De praescriptt. haerett."), sondern: „Quorum haereticorum". Mit Recht sagt Oehler, der auf das erwähnte Factum aufmerksam gemacht und aus ihm den angeführten Schluss gezogen hat: „Arbitror — hunc librum, sive libri ἀποσπασματιον ab aliquo magistro additum fuisse, ut indiculum veterum eorum exhiberet haereticorum, quibus praescriptum a Tertulliano esse videretur". Möglich indessen, dass der Verfasser des Appendix neben dem Titel der tertullianischen Schrift auch deren Schlussworte vor Augen gehabt hat. Uebrigens bleibt die kleine Schrift auch als von ihrem Verfasser an den Titel der tertullianischen angeknüpft eine Art Appendix zu dieser. Am Treffendsten möchte man sie wohl als eine dem Titel von „De praescriptionibus haereticorum" angehängte grosse Anmerkung bezeichnen.

256) Nicht alle enthalten ihn nämlich, und gerade in den besten, wie im Cod. Agobardinus, fehlt er (s. Oehler, a. a. O. p. 751 s. Not. **).

257) Im Cod. Paterniac. trägt er keine („quem ἀνεπιγραφον repereram in codice Paterniacensi", Beat. Rhen., a. a. O. p. 106), was damit zusammenhängt, dass er hier auf „De praescriptt. haerett." folgt (s. Anm. 255) als ein Theil dieser Schrift oder ein Anhang zu ihr.

258) So in fünf von Oehler, l. l. Not. * angef. Codd. und in dem von Beatus Rhenanus benutzten Cod. Hirsaug. („nisi in altero libro — dem Hirsauer Cod. — titulum habuisset adversus omneis haereses", Beat. Rhen. a. a. O.). Bei Trithemius ist er „Contra omnes haereses" überschrieben.

259) So in zwei von Oehler, l. l., angef. Codd. Vgl. auch die Bemerkung von Beat.

Es ist derselbe nämlich, wie Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, erwiesen hat, ein Auszug aus einer auch von Epiphanius in seinem Panarion und von Philastrius in seinem „Liber de Haeresibus" als Quelle benutzten, ohne Zweifel in griechischer Sprache abgefassten Schrift gegen alle Häresieen[261]), nach Lipsius's und Anderer Dafürhalten Hippolyts ob. S. 398 ff. besprochenes Συνταγμα προς ἁπασας τας αἱρεσεις[262]), in Etwas vermehrt durch Hinzufügung von einzel-

Rhen., a. a. O.: „Et Ang. Politianus, opera Tertulliani recensens, libri meminit adversus omneis haereticos, hunc haud dubie designans.

[260]) Beatus Rhenanus überschreibt ihn in der Ed. princ.: „Q. Septimii Florentis Tertulliani adversus omneis haereses, seu potius de haeresibus liber", in welchen Worten das „adversus omneis haereses" dem Cod. Hirsaug. (s. ob. Anm. 258), und das „seu potius de haeresibus liber" Beat. Rhen. selber angehört. Auch Oehler, a. a. O. Not. **, hält „De Haeresibus" für den richtigeren Titel. Dagegen hat ihm Routh in seiner Ausg. in „Scriptorum eccles. opuscula praecipua" den Titel „Libellus adversus omnes haereticos" gegeben (s. Döll., a. a. O. S. 19), nach dem in Anm. 255 Bemerkten, wie es scheint, mit Recht. Doch s. unt. Anm. 262 S. 419.

[261]) Wir sagen der Appendix sei ein Auszug aus einer ohne Zweifel in griechischer Sprache abgefassten Schrift gegen alle Häresieen; denn dass zur Zeit der Entstehung desselben, Zephyrins Episkopat (s. weit. unt.), eine in lateinischer Sprache abgefasste Schrift gegen dieselben existirt haben sollte, ist fast undenkbar. Der einzige Mann, der damals eine solche verfasst haben könnte, ist Tertullian; aber von ihm wissen wir nur, dass er „De praescriptionibus haereticorum" und gegen einzelne Haeretiker: die Valentinianer, Marcion, Apelles und seine Anhänger („Adversus Apelleiacos" nach „De carne Christi" c. 8), Hermogenes und Praxeas, geschrieben hat. Sollte die Schrift, die der Verfasser des Appendix excerpirt hat, Hippolyts älteres, kürzeres Werk gegen alle Häresieen gewesen sein, so wäre dieselbe völlig sicher eine griechische gewesen, da das genannte Werk, Συνταγμα προς ἁπασας τας αἱρεσεις, wie Alles von Hippolyt, in griechischer Sprache geschrieben war.

[262]) Dass diese Schrift die vom Verfasser des Appendix excerpirte ist, hat zuerst der reformirte Theolog Allix angenommen (s. Döll., a. a. O. S. 19). Für dieselbe Annahme ist in neuerer Zeit ausser Lipsius, a. a. O. S. 33 f., und Chronol. der röm. Bischöfe S. 176, Volkmar, Hippolytus und die röm. Zeitgenossen S. 9. 84 ff., der jedoch den Appendix eigentlich für eine wenig verkürzte Uebersetzung des hippolyteischen Συνταγμα hält, eingetreten (vgl. auch Nitzsch, Dogmengesch. I S. 164), während Döllinger, a. a. O. S. 20 f., und Harnack, a. a. O. S. 187 f., gewichtige Einwendungen gegen sie erhoben haben. Doch findet der Erstere es wahrscheinlich, dass der Verfasser des Appendix Hippolyts Συνταγμα oder seine Philosophumena

nem aus antihäretischen Schriften Tertullians Geschöpftem[263]) und von mehreren der Zeit des Verfassers und dem Kreise, in dem er lebte, angehörigen Häretikern (s. sogleich). Dass die in dieser Weise entstandene kleine Schrift in Rom geschrieben ist, ergiebt sich daraus, dass ihr Verfasser sich als in der römischen Gemeinde zu Hause und mit ihren Verhältnissen vertraut zeigt, indem er neben den allgemein bekannten und viel genannten und bestrittenen Häretikern, die theils in ihr und um sie herum (Valentin, Cerdo, Marcion, Apelles, Tatian), theils anderswo gelebt und gewirkt hatten, noch mehrere weniger bekannte und genannte erwähnt, die kürzere oder längere Zeit unter den römischen Christen und in ihrer unmittelbaren Nähe thätig gewesen waren, wie den Montanisten Proklus (s. ob. S. 230 ff.)[264]), Blastus (s. ob. S. 317 Anm. 188) und den Wechsler Theodotus (s. ob. S. 319), während er von dem ebenfalls weniger bekannten afrikanischen Haeretiker Hermogenes schweigt, indem er ferner eines Victorinus gedenkt, der dem Verhältniss zufolge, in dem er nach seiner Angabe zu Praxeas gestanden, augenscheinlich ebenfalls in Rom gelebt hat, sei er nun ein unbekannter Anhänger des genannten Häretikers gewesen, oder sei er identisch mit dem römischen Bischof Victor (s. ob. S. 323 f. Anm. 102),

oder beide Schriften benutzt hat. Wir können in die schwierige Frage nicht eingehen. — Noch wollen wir hier bemerken, dass, falls die vom Verfasser des Appendix excerpirte Schrift das Συνταγμα προς ἁπαϭας τας αἱρεϭεις des Hippolytus gewesen sein sollte, dies dafür sprechen würde, dass der Appendix den Titel „Adversus (contra) omnes haereses“ geführt, ein Titel für den sich übrigens wohl auch noch der Umstand anführen lässt, dass er sich in den meisten Handschriften findet (s. ob. die Anmm. 258 und 259).

263) S. Harn., a. a. O. S. 209 f. und „De Apellis gnosi monarchica“ p. 21 ss. Die vom Verf. des Appendix benutzten antihäretischen Schriften Tertullians sind, wie Harn. a. d. a. OO. gezeigt hat, die Schrift „Adversus Apelleiacos“ und „Adversus Praxean“.

264) Vielleicht, dass auch Aeschines, den der Verfasser des Appendix c. 52 als das Haupt der einen von den beiden montanistischen Parteien, der patripassianischen, bezeichnet, eine Zeit lang in Rom gewesen ist. Eben dass der sonst nirgends genannte Mann im Appendix neben den im Texte angeführten Häretikern, die sich alle längere oder kürzere Zeit in der Weltstadt aufgehalten haben, erwähnt wird, scheint hiefür zu sprechen. (In Philos. VIII, 19 und X, 26 ist zwar von noëtianisch denkenden Montanisten die Rede, ohne dass aber Aeschines als ihr Haupt genannt wird.)

und indem er endlich dem nicht nach Rom gekommenen Noët, den seine Quelle genannt hatte[265]), den Praxeas, der daselbst aufgetreten war (s. ob. S. 322 ff.), substituirt[266]). Und dass der Appendix in dem in Rede stehenden Zeitraum, näher unter dem Episkopate Zephyrins, entstanden ist, folgt mit hoher Wahrscheinlichkeit, ja fast mit Sicherheit daraus, dass die Häretiker, die sein Verfasser zu der von ihm excerpirten Schrift hinzugefügt hat, lauter solche sind, deren Auftreten in Rom in die letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts und in das erste des dritten fällt[267]).

265) Dass dies der Fall gewesen, zeigt der Umstand, dass die beiden anderen häresiologischen Schriften, in denen die vom Verfasser des Appendix excerpirte Quelle verwendet ist, das Panarion des Epiphanius und der „Liber de Haeresibus" des Philastrius, ihn haben und wesentlich dasselbe über ihn aussagen (s. Pan. haeres. 57 n. 1 und „Lib. de Haeress." c. 53 und Lips., Zur Quellenkritik des Epiphanios S. 243).

266) Vgl. mit dem im Text Angeführten Döll., a. a. O. S. 20 („Auch ist es wahrscheinlich, fast gewiss, dass der Verfasser dieses Schriftchens zu Rom lebte") und S. 198 Anm. 2 („Dass dieser — der Verfasser des Appendix — in Rom gelebt habe, schliesse ich daraus, dass er ausser den Bekannten und von allen Häresiographen Genannten sonst nur Solche näher erwähnt, die in Rom auftraten, wie Cerdo, Tatian, Blastus und den von Niemand sonst genannten Victorinus, der gleichfalls Patripassianer war") und Lips., Zur Quellenkritik des Epiphanios S. 33 f. und Chronol. der röm. Bischöfe S. 178, auch Harn., a. a. O. S. 192 („Dass er nur in Rom aufgetretene Ketzer dem Syntagma eingefügt hat, mag immerhin so erklärt werden, dass er selbst in Rom gelebt hat"). Anders Oehler, indem er, a. a. O. p. 752 s. Not., vermuthet und wahrscheinlich zu machen sucht, dass Victorinus von Petavium dem Verfasser des Appendix ist (s. die folg. Anm.).

267) S. Lips., a. d. a. OO. — Harnack, a. a. O. S. 192, hält es für möglich, dass der Verfasser des Appendix einer bedeutend spätern Zeit angehört hat. „Er braucht", sagt er, „nur eine geringe geschichtliche Kunde gehabt zu haben, um den Tertullian (dessen „De praescriptt. haerett." er, das Versprechen erfüllend, welches Tert. in den Schlussworten dieser Schrift gegeben, aber selbst zu erfüllen unterlassen, an seiner Statt fortsetzen wollte) nicht Häresieen widerlegen zu lassen, die erst nach dessen Tode aufgekommen sind". Dass er nur in Rom aufgetretene Ketzer dem Syntagma angeführt habe, möge immerhin so erklärt werden, dass er selbst in Rom gelebt hat. „Aber", fährt H. fort, „es waren die hinzugefügten doch sämmtlich Häretiker, die Tertullian widerlegt haben konnte, zum Theil auch widerlegt hat. Freilich, ob schon am Ende des dritten Jahrhunderts keinem Schriftsteller mehr das Vermögen zugetraut werden darf, im Grossen die einfache Scheidung vorter-

3. Was endlich die lateinischen Uebersetzungen griechischer Schriften betrifft, die im zweiten Jahrhundert und in der ersten Hälfte

tullianscher und nachtertullianscher Ketzer vorzunehmen, wollen wir dahin gestellt sein lassen. Mit Sicherheit darf nur nicht behauptet worden, "dass der pseudotertullianische Libellus nothwendig aus der Zeit Zephyrins stammen müsse." Dass der Appendix absolut nothwendig in diese Zeit falle und unmöglich einer bedeutend späteren angehören könne, wird sich allerdings nicht behaupten lassen. Allein für höchst wahrscheinlich, ja fast ganz gewiss wird man das Erstere doch ansehen dürfen, wenn man einerseits den schriftstellerischen Character bedenkt, den der Verfasser des Appendix an den Tag legt, und andererseits den Umstand erwägt, dass er sein Büchlein nicht sowohl an die Schlussworte der tertullianischen Schrift, als vielmehr an ihren Titel, der von Häretikern im Allgemeinen redet, angeknüpft hat (s. ob. S. 417 Anm. 255). — Da Döllinger es für wahrscheinlich ansieht, dass der Verfasser des Appendix das Syntagma oder die Philosophumena Hippolyts oder beide Schriften benutzt hat (s. ob. S. 418 f. Anm. 262), und die Philosophumena um 230 verfasst sein lässt (s. ob. S. 403 Anm. 232), so muss der Appendix nach ihm zum Wenigsten auch nach diesem Jahre verfasst sein können. — Oehler hat, wie schon in der vorang. Anm. gesagt, a. a. O. die Vermuthung ausgesprochen, der Appendix möge von Victorinus von Petavium, d. h. gegen Ende des dritten Jahrhunderts oder in den allerersten Jahren des vierten (Victorinus erlitt 303 den Märtyrertod) verfasst sein. Für diese Vermuthung macht er geltend, dass Victorinus nach Hieronymus „Adversum omnes haereses" geschrieben habe („De viris illustr." c. 74) und ein mehr des Griechischen als des Lateinischen kundiger Verfasser („non aeque Latine ut Graece noverat" ebds.) und darum ein schlechter lateinischer Stilist gewesen sei („Unde opera ejus, grandia sensibus, viliora videntur compositione verborum" ebds.; vgl. Hier.'s Worte: „martyrem Victorinum, qui cum Apostolo dicere poterat: „„Etsi imperitus sermone, non tamen scientia"" Prol. Comm. in Is. und: „Victorinus — quod intellegit, eloqui non potest", Ep. 58. Ad Paulinum n. 10), was ganz auf den Verfasser des Appendix passe, dessen Stil und Sprache Oehler mit den Worten characterisirt: „— stili genus — rude et inexercitatum, quod infeliciter brevitati studet nec quod vult ordinate eloqui potest. Graeci magis quam Latini sermonis gnarum auctorem inter alia indicat etiam usus pronominis *ipse* ad inster Graecorum αὐτός positi." Dazu komme noch, dass Hieronymus, der sehr häufig der Schriften Victorins gedenke und sie daher fleissig gelesen haben müsse, in seiner Schrift „Adversus Luciferianos" und in dem von Claudius Menardus 1617 herausgegebenen „Indiculus de Haeresibus" nicht Weniges aus ihm ausgezogen habe. Wir brauchen kaum zu sagen, dass dies Alles keine Beweiskraft beanspruchen kann. Aus Hieronymus's Schrift „Ad Luciferiann." (n. 23) — denn der „Indiculus de Haeresibus" (s. dens. in Isidori Hisp. Opp. T. I et II p. 636 ss. ed. Mig.) ist nicht von ihm — sehen wir nur, dass schon er (gegen 380)

des dritten in Rom für den Theil der dortigen Gemeinde, der das Griechische nicht oder doch nur mehr oder weniger unvollkommen verstand, gemacht worden sind, so müssen die des *Ποιμην* des Hermas und die der *Χρονικων* (*βιβλος*) des Hippolytus als solche genannt werden.

Dass am Schlusse des zweiten Jahrhunderts in der abendländischen Kirche schon seit langer Zeit eine lateinische Uebersetzung des *Ποιμην* existirte, haben wir ob. S. 301 (Text und Anm. 55) gesehen. Daraus, dass wir diese wegen des mehr oder minder hohen, zum Theil geradezu kanonischen Ansehens, in welchem die Schrift des Hermas damals nicht nur im Orient[268]), sondern auch im Occident[269]), stand, und wegen seines populären Characters nicht wenig gelesene Uebersetzung in Afrika antreffen[270]), und daraus, dass die Kenntniss des Griechischen in Afrika nur wenig verbreitet war, und daher hier das Bedürfniss einer lateinischen Uebersetzung des Buchs vorhanden sein musste, folgt natürlich noch nicht, dass sie auch afrikanischen Ursprungs gewesen ist. Wir werden sie vielmehr als in derselben Gemeinde entstanden zu denken haben, der das Original angehört, in der römischen. Hiefür lässt sich wohl schon das anführen, das der *Ποιμην* nach seines Verfassers Willen sowohl allen Mitgliedern der römischen Gemeinde, auch den geringsten, mitgetheilt, als auch an die auswärtigen Gemeinden geschickt werden sollte (s. ob. S. 299). Beides verlangt nämlich, allerdings vorausgesetzt, dass man den Willen des Hermas erfüllt hat, sofortige Uebersetzung der Schrift ins Lateinische. Denn in der römischen Ge-

den Appendix gelesen hat, und was Oehler über die gräcisirende Sprache des Büchleins bemerkt, harmonirt vortrefflich damit, dass es in Rom zu Zephyrins Zeit verfasst und aus einer griechischen Quelle geflossen ist. Vgl. das ob. S. 410 f. Anm. 241 über die Graecismen des muratorischen Canons Bemerkte.

268) Clem. Alex. Stromm. Lib. I c. 17 § 85 und c. 29 § 181, Lib. II c. 1 § 3 und Lib. VI c. 15 § 131.

269) Iren. adv. haeress. 4, 20, 2; Tert. De orat. c. 12 (16), vgl. auch De pudic. c. 10 und c. 20; der murat. Canon Z. 73—80.

270) Wir haben natürlich die auf die missverstandenen Anfangsworte von Past. Herm. Vis. V oder Lib. II Prooem. sich stützende, von Tertullian in „De orat." c. 12 (16) gerügte abergläubische Sitte in dem Kreise zu suchen, in welchem der Kirchenvater, als er „De oratione" schrieb, schon lebte, und für den er diese Schrift schrieb, dem carthagisch-afrikanischen.

meinde gab es zur Zeit ihrer Abfassung, wie wir schon ob. S. 300 ff. gesehen haben, eine wenn auch nicht sehr grosse Anzahl Solcher, die des Griechischen ganz unkundig waren oder es doch nur ungenügend verstanden und sie daher in lateinischer Uebersetzung mitgetheilt erhalten mussten, und unter den auswärtigen Gemeinden waren auch solche, von deren Mitgliedern nur eine mehr oder minder kleine Anzahl Kenntniss der griechischen Sprache besass, und denen man sie deshalb ebenfalls in lateinischer Uebersetzung zukommen lassen musste, z. B. die karthagische[271]). Aber auch wenn man in Rom dem Willen des Hermas in keiner von den angeführten Beziehungen nachgekommen sein sollte, ja selbst wenn der *Ποιμην* ein Produkt erst des fünften Jahrzehnts des zweiten Jahrhunderts, und die Aufforderung in den Schlussworten von Vis. II c. 4 eine Fiction wäre[272]), so würde doch das, was der Verfasser des muratorischen Fragments Z. 73—80 von ihm sagt[273]), für eine in Rom selbst entstandene lateinische Uebersetzung desselben sprechen. Nach dieser Stelle muss es nämlich gegen 170 (s. ob. S. 411 Anm. 244)[274]) in der unmittelbaren Nähe des Fragmentisten, in Rom[275]),

[271]) Doch lässt es sich allerdings auch denken, dass man sie solchen Gemeinden im griechischen Original zusandte, indem man es den des Griechischen Kundigen in ihnen überliess, sie ins Lateinische zu übersetzen. Indessen ist die Uebersendung einer lateinischen Uebersetzung viel wahrscheinlicher. Man correspondirte ja von Rom aus mit solchen Gemeinden stets in lateinischer Sprache.

[272]) Zu Denen, welche den *Ποιμην* vor 140—150 verfasst halten, gehört auch Thomasius. S. dessen Dogmengeschichte B. I S. 143.

[273]) „Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius. et ideo legi eum quidem oportet, se publicare uero in ecclesia neque inter profetas conpleto numero neque inter apostolos in finem temporum potest" (nach Hesse, a. a. O. S. 296 f.).

[274]) Zu den hier angeführten Aeusserungen Hesses über die Abfassungszeit des muratorischen Fragments ist noch die auf S. 268 hinzuzufügen („Indessen macht die an unserer Stelle stattfindende Häufung der Ausdrücke, das *nostris temporibus* in Verbindung mit dem Superlativ *nuperrime* unzweifelhaft, dass der Verfasser den Gegensatz zwischen „„längst"" und „„jüngst"" so spannen will, dass das „„jüngst"" in die von ihm selbst erlebte Zeit hineinfällt; es mag demnach gerathener erscheinen, die Abfassung unseres Tractates mehr gegen den Anfang als gegen das Ende der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu schieben".)

[275]) Hiefür spricht unläugbar die Bestimmtheit, der Nachdruck und der Affect, womit der Fragmentist sich gegen die Kanonicität des *Ποιμην* ausspricht. Dafür, dass

Solche gegeben haben, die den Ποιμην gleich Clemens, Irenäus, Tertullian und die von diesem wegen falscher Anwendung einer Stelle desselben getadelten Afrikaner für eine kanonische Schrift oder doch für eine kirchliche Schrift ansahen, die öffentlicher Vorlesung beim Gottesdienste würdig war, und will der Fragmentist selbst sie zwar wegen ihres jungen Ursprungs von einer solchen ausgeschlossen, aber doch privatim, zur Privatbelehrung, gelesen haben („legi eum — oportet), eine Stellung zu ihm, die er, wie kaum zu bezweifeln, mit anderen Mitgliedern der römischen Gemeinde getheilt hat. Hatte aber ein, vielleicht nicht kleiner, Theil dieser Gemeinde eine so hohe Meinung vom Ποιμην, und achteten selbst solche Mitglieder derselben, die decidirte Gegner dieser Meinung waren, ihn doch immer noch so hoch, dass sie von einer Verpflichtung („oportet") ihn zu lesen reden konnten, so wird er in Rom, wenn auch vielleicht nicht beim öffentlichen Gottesdienste, zum Wenigsten nicht in allen Kirchen, vorgelesen, so doch privatim viel gelesen worden sein. War aber dem so, so wurde er sicherlich nicht bloss im griechischen Original, sondern auch in lateinischer Uebersetzung gelesen. Denn die römische Gemeinde zählte ja zur Zeit des Fragmentisten, wie schon aus dem doppelten Umstande selber erhellt, dass

dieser in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Rom von Vielen für eine kanonische Schrift angesehen worden ist, zeugt auch der Umstand, dass ihn Tertullian in seiner ungefähr im Jahre 193, kurz nach seiner Uebersiedelung von Rom nach Carthago, verfassten Schrift „De oratione" (s. unter Anderen Hesselb., a. a. O. S. 37 f.) für zur „Scriptura" gehörig ansieht („Simpliciter enim et nunc positum est: *cum adorassem et assedissem super lectum* [Past. Herm. Lib. II Prooem. in.], ad ordinem narrationis, non ad instar disciplinae. Alioquin nusquam erit adorandum, nisi ubi fuerit lectus. Imo contra Scripturam fecerit, si quis in cathedra aut subsellio sederit", c. 12 oder 16). Diese Ansicht hat er gewiss mit von Rom herübergenommen. Dass er sie erst in Afrika kurz nach seiner Ankunft daselbst von seinen Landsleuten angenommen haben sollte, ist um so weniger zu glauben, als er sich so bald genöthigt sah, einem abergläubischen Missbrauch einer Stelle der Schrift entgegenzutreten. Hätte er die Ansicht von der Kanonicität des „Pastor" oder vielmehr den Glauben an sie nicht schon von Rom nach Afrika mitgebracht, sondern erst hier in seiner Heimath vorgefunden, so würde er es kaum unterlassen haben in „De orat." c. 12 zum Wenigsten Zweifel gegen sie auszusprechen.

er Lateinisch, und dass er für römische Christen[276]) schrieb, auch eine grössere oder geringere Anzahl von Mitgliedern, die des Griechischen

[276]) Dafür, dass der Fragmentist für römische Christen geschrieben hat, lässt sich anführen: dass er der römischen Gemeinde angehört hat, dass er in Z. 73—80 (s. Anm. 273) Mitglieder dieser Gemeinde, die dem *Ποιμην* seiner Meinung nach eine zu hohe Stellung einräumten, bestreitet (s. die vorangeh. Anm.), und dass er in Z. 63—68 und 81—85 jeglichen Anspruch gnostischer, insbesondere marcionitischer, von ihren Urhebern theils unter eigenem, theils unter apostolischem Namen verfasster, sowie auch montanistischer Schriften, auf Zugehörigkeit zu den autoritativen, bei Gemeindegottesdiensten vorzulesenden apostolischen oder auch nur zu den von rechtgläubigen Christen geschriebenen erbaulichen und privatim zu lesenden Schriften der katholischen Kirche aufs Entschiedenste und in den schärfsten Ausdrücken verwirft („fertur etiam ad Laudicenses, alia ad Alexandrinos Pauli nomine finctae ad haeresin Marcionis et alia plura, quae in ecclesiam catholicam recipi non potest. fel enim cum melle misceri non congruit", „Arsinoi autem seu Valentini vel Mitiadii[e]s nihil in totum recipimus. quin etiam novum Psalmorum librum Marcioni conscripserunt. Una cum Basilide Asianum Catafrygum constitutorem [reiicimus]"). Das Erste legt nämlich doch von vornherein die Annahme am Nächsten, dass seine Schrift durch Verhältnisse in der römischen Gemeinde selber hervorgerufen und für Mitglieder dieser Gemeinde bestimmt sein werde; aus dem Zweiten scheint zu folgen, dass er römische Christen vor zu hoher Werthschätzung des *Ποιμην* bewahren oder von ihr zurückführen wollte; und was endlich das Dritte und Letzte betrifft, so war es ja die römische Gemeinde vor allen anderen Gemeinden, in der Häretiker jeglicher Art und in der insbesondere Marcion und Valentin, die beide viele Jahre hindurch in Rom gelebt hatten, und ihre Jünger theils unter eigenen Namen verfasste, theils Aposteln angedichtete Schriften, die letzteren als apostolische, geltend zu machen und zu verbreiten und hierdurch Anhänger zu gewinnen suchten, und waren daher die römischen Christen vor allen anderen darüber zu belehren, was zu den heiligen Schriften der katholischen Kirche, zum katholischen Schriftkanon gehörte, und was nicht, und vor den nicht dazu gehörigen häretischen zu warnen. Dass der Fragmentist lateinisch schrieb, wird seinen Grund darin haben, dass er ein Afrikaner war (s. ob. S. 411 Text und Anm. 243) oder einer anderen lateinisch redenden Gegend des römischen Reichs entstammte oder endlich von Geburt dem lateinischen Element der römischen Gemeinde angehörte. Aus demselben Grunde schrieb ja ohne Zweifel sein Zeitgenosse Minucius Felix seinen Octavius in lateinischer Sprache. Auch lateinisch geschrieben konnte seine Schrift römischen Christen dienen, den Lateinisch redenden und solchen Griechisch redenden, die Lateinisch verstanden. — Hesse, a. a. O. S. 20 f. vermuthet übrigens Nordafrika als den Bestimmungsort der Schrift, die er für ein Schreiben ansieht, das die Uebersendung eines Codex heiliger Schriften begleitet haben möge.

unkundig waren oder es doch nicht genügend verstanden oder doch endlich zwar griechische Bücher lesen konnten, aber, weil das Lateinische ihre Muttersprache war, solche doch lieber in einer lateinischen Uebersetzung als im Original lasen. Wurde aber der *Ποιμην* gegen 170 in der römischen Gemeinde auch in lateinischer Uebersetzung gelesen, weil ein Theil derselben das Bedürfniss hatte, ihn in lateinischer Sprache zu lesen, so wird man sich die lateinische Uebersetzung desselben doch nicht aus Afrika geholt, sondern in Rom selber entstanden zu denken haben, zumal da die afrikanische Kirche als Tochter der römischen (s. ob. S. 133—137) in den ältesten Zeiten so Vieles, ja fast Alles vielmehr von Rom her erhielt[277]).

Wie wir ob. S. 385 f. gesehen haben, sind uns von Hippolyts *Χρονικων* (*βιβλος*) zwei lateinische Uebersetzungen erhalten, eine ältere, bis zum Jahre 234: dem dreizehnten und letzten Jahre des Alexander Severus reichende, der „Liber generationis", und eine jüngere, Hippolyts Werk bis zum Jahre 334, also gerade um ein Jahrhundert, weiter fortführende, vom Chronographen von 354 seiner Sammlung einverleibte, das „Chronicon Horosii". Dass die erstere nicht in eine spätere Zeit fällt als die Regierungsjahre Maximins, 235—38, und also noch dem Zeitraum zwischen 100 und 250 angehört, lässt sich daraus abnehmen, dass in ihr das Verzeichniss der römischen Kaiser mit „Alexander annis tredecim diebus novem" endet, und bei chronologischen Angaben, die bis zur Zeit des Uebersetzers reichen, das dreizehnte Jahr des Alexander Severus den Endpunkt bildet[278]), „die Chronographen

[277]) Für Abfassung der altkirchlichen lateinischen Uebersetzung des *Ποιμην* in Rom, hat sich Gams, Die Kirchengesch. von Spanien B. I, S. 87, ausgesprochen. — Da, wie wir ob. S. 297 gesehen, die Annahme sehr nahe liegt, dass der erste Brief des Clemens in Rom von Anfang an in Abschriften cursirt und zur Erbauung gelesen wurde, ja dass man ihn hierselbst in gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen vorlas, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass er daselbst gleich dem *Ποιμην* auch ins Lateinische übersetzt worden ist (vgl. das ob. S. 300 Bemerkte). Doch ist von einer altkirchlichen lateinischen Uebersetzung desselben Nichts bekannt.

[278]) S. die beiden Stellen in Sect. XII der Ausgabe von Philipp Labbe, Bibl. nov. MSS. T. I p. 298 ss. (abgedruckt bei Fabr., a. a. O. T. I p. 49 ss.): „A generatione Christi usque ad passionem anni XXX et a passione usque ad hunc annum, qui est XIII imperii Alexandri annus, anni CCVI. Fiunt igitur omnes anni ab Adam

aber — die Gewohnheit haben mit dem Todesjahr des letztverstorbenen Kaisers zu schliessen" (Mommsen, a. a. O. S. 588)[279]); und dass sie in Rom (oder doch in dessen Nähe) verfasst ist, liegt nicht nur schon an und für sich am Nächsten[280]), sondern wird auch dadurch wahrscheinlich gemacht, dass ihr Schlussabschnitt ein Verzeichniss der römischen Bischöfe enthielt[281]).

usque ad decimum tertium Alexandri imperatoris annum anni V̄ DCCXXXVIII" und: „A passione autem Domini usque in XIII imperii imperatoris Alexandri Caesaris, anni CCVI, servatum est Pascha, quod in commemorationem Domini nostri Jesu Christi servatur a nobis" (Fabr., a. a. O. p. 55 s.).

279) Dass der Uebersetzer nach Maximin und zwar vielleicht längere oder lange Zeit nach ihm gelebt haben, und dass er am Schlusse des Kaiserverzeichnisses bei der von ihm in seinem Originale vorgefundenen Angabe der Dauer der Regierung des Alexander Severus stehen geblieben sein und die in der vorangeh. Anm. angeführten chronologischen Angaben aus demselben beibehalten haben sollte, weil er es unverändert wiedergeben wollte, ist sehr unwahrscheinlich. Es lag im ja so nahe und war für ihn so leicht, es bis auf seine Zeit weiterzuführen, und spätere Bearbeiter älterer chronologischer Werke pflegen diese sonst bis auf ihre Gegenwart fortzusetzen.

280) Hier entstand ja das griechische Original, hier herrschte eine nicht unbedeutende literarische Thätigkeit, und hier existirte neben dem griechischen Gemeindeelement ein lateinisches, für welches am Orte verfasste griechische Schriften, insbesondere solche von mehr oder minder populärer Art, zu übersetzen oder zu bearbeiten nahe gelegt war.

281) Dieser Abschnitt fehlt in den uns von ihr erhaltenen (von Mommsen, a. a. O. S. 586 f. Anm. 4 und S. 587 Anm. 1 nahmhaft gemachten) Handschriften; indem dieselben auf einen am Schluss verstümmelten Codex zurückgehen. Dass sie ihn aber enthalten hat, ergiebt sich daraus, dass er in dem Inhaltsverzeichniss, dass ihr vorangeht, angekündigt wird („Nomina Episcoporum Romae, et quis quotannis praefuit"), und dass ihn die jüngere Uebersetzung enthält, wenn auch an einem anderen Platze und nicht in seiner ursprünglichen Gestalt (s. Mommsen, a. a. O. S. 597).

Dass die jüngere Uebersetzung oder vielmehr Bearbeitung der Chronik Hippolyts in Rom entsanden ist, erhellt aus der Beschaffenheit des vom Uebersetzer oder Bearbeiter herrührenden Theils des Papstkatalogs in ihr, indem dieselbe voraussetzt, dass dieser Theil aus einem römischen Kirchenarchiv geschöpft ist.

Auch Anderes von Hippolyt, z. B. seine Ἀποδειξις Χρονων του πασχα oder doch wenigstens der „Canon Paschalis" in ihr (s. ob. S. 384 Text und Anm. 203), mag in Rom theils schon in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, theils später ins Lateinische übertragen worden sein.

Dass hier am Schlusse des fünften Jahrhunderts eine lateinische Uebersetzung oder Bearbeitung des hippolyteischen Συνταγμα προς ἁπασας τας αἱρεσεις

Erst in der Mitte des dritten Jahrhunderts erhielt Rom in Novatian einen lateinischen Schriftsteller von umfangsreicherer literarischer Thätigkeit. Hieronymus sagt nämlich in „De viris illustr.“ c. 70 von dem genannten Presbyter: „Scripsit — de Pascha, de Sabbato, de Circumcisione[282]), de Sacerdote, de Oratione (Cod. Vatic. de Ordinatione), de Cibis Judaicis[283]), de Instantia[284]), de Attalo[285]) multa-

oder einer Schrift, die aus diesem und der sogenannten Homilie gegen Noët als Anhang bestand oder aus ihm und einem Werke Hippolyts gegen alle Monarchianer contaminirt war, vorhanden gewesen ist, darauf scheint der Passus aus der angeführten „Homilie“ in Gelasius I Schrift „De duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium“ und seine Ueberschrift zu führen (s. ob. S. 401 Anm.). Eine Partie von Hippolyts Ἀποδεικτικη προς Ἰουδαιους in lateinischer Uebersetzung findet sich nach Bunsen, Hippolytus und seine Zeit B. I S. 194, an dem von ihm hier angegebenen Orte (s. ob. S. 395 Anm.), und einer Stelle aus Hippolyts Commentar zur Genesis in lateinischer Uebersetzung begegnen wir in Hieronymus's Ep. 36 Ad Damasum n. 16 (Opp. T. I p. 460 ed. Mig.). Wir haben diese Stelle ob. S. 377 Anm. 191 übersehen.

Nicht ganz unmöglich, dass auch die alte lateinische Bibelübersetzung (der „Vetus Latinus“) oder eine von den alten lateinischen Bibelübersetzungen in Rom entstanden ist.

282) Dass er über den Sabbath und die Beschneidung geschrieben, sagt auch Novatian selbst in seiner Schrift „de Cibis Judaicis c. 1 („duabus epistolis superioribus, ut arbitror, plene ostendi, in quibus probatum est, prorsus ignorare illos [Judaeos], quae sit vera circumcisio, et quid verum Sabbatum“).

283) Auf diese Schrift, sowie auf die „de Circumcisione“ deutet Hieronymus auch in Ep. 36 Ad Damasum n. 1 (Opp. T. I p. 453 ed. Mig.) hin. Er erklärt nämlich hier, er lasse zwei von den Fragen, die Damasus an ihn gerichtet, die Frage „de mundis et immundis animalibus“ und die Frage „de circumcisione“ unbeantwortet, weil von Tertullian und Novatian über sie geschrieben worden („quod ab eloquentissimis viris, Tertulliano nostro scilicet et Novatiano, latino sermone sint editae“).

284) D. h. wohl nicht, wie Lardner und Lumper meinen (bei Migne, Tert. Opp. T. III p. 877) „von der Beständigkeit, Beharrlichkeit im Gebet (Tert. Adv. Marc. 4, 36 in.: „orandi instantiam — instantia — interpellationum“), da doch Novatian kaum neben seiner Schrift über das Gebet noch eine besondere über die Beharrlichkeit in ihm geschrieben haben wird, aber auch nicht „vom Bevorstehen der Verfolgung, der Leiden“ (Tert. de Orat. c. 4: „sub instantiam passionis“), wofür sich Sophronius's Uebersetzung περι των Ἐνεστωτων anführen liesse, — weil das blosse „instantia“ nicht das Bevorstehen der Verfolgung, der Leiden bedeuten kann, sondern von der Beharrlichkeit, Ausdauer überhaupt.

que alia et de Trinitate grande volumen, quasi epitomen operis Tertulliani faciens, quod plerique nescientes Cypriani existimant"[286]) und erwähnt in Ep. X Ad Paulum senem Concordiae n. 3 (Opp. T. I p. 344 ed. Mig.) eine Sammlung von Briefen desselben („postularis — propter notitiam persecutorum Aurelii Victoris Historiam simulque Epistolas Novatiani, ut dum schismatici hominis venena cognoscimus, libentius sancti martyris bibamus antidotum")[287]), — Schriften und Briefe, von

[285]) Vielleicht, wie schon Fabricius, Bibl. eccl. p. 159, vermuthet hat, der Märtyrer Attalus aus Pergamus (s. ob. S. 221 Anm.).

[286]) Dass alle diese Schriften Lateinisch geschrieben waren, steht nicht zu bezweifeln. Die beiden uns erhaltenen „de Trinitate" und „de Cibis Judaicis" sind es ja. Dass auch die „de Circumcisione" und „de Sabbato" es waren, erhellt aus den in Anm. 283 und 282 angef. Stt. des Hieronymus und Novatian selbst. Waren es die drei zuletzt genannten, so werden es wohl auch die „de Pascha" und „de Sacerdote" gewesen sein, weil sie vermuthlich gleich jenen alttestamentliche Themata behandelt haben und an dieselben Leser, wie sie, gerichtet gewesen sind. Novatian wird von Hieronymus in „De viris illustr." c. 70, in Ep. 36 n. 1 (s. die beiden Stt. ob. im Text) und insbesondere in der „Apol. adv. libb. Ruf." II, 19 (s. die St. unt. Anm. 288) als Verfasser in einer Weise mit Tertullian und Cyprian zusammengestellt, welche zeigt, dass er ein lateinischer Schriftsteller gewesen ist. Endlich kennzeichnen ihn Stil und Sprache als einen gebornen Lateiner, wofür übrigens auch sein Name spricht. Die Angabe des Philostorgius, Hist. eccl. 8, 15, dass er ein geborner Phrygier gewesen, die von Valesius zu Socr. hist. eccl. 4, 28 deshalb für sehr wahrscheinlich erklärt wird, weil er in Phrygien sehr viele Anhänger gezählt, hat das wider sich, dass er ein lateinischer Schriftsteller war, und möchte auf einem falschen Schluss beruhen, theils aus der Verwandtschaft des Novatianismus mit dem phrygischen Montanismus (man machte aus dem gewissermassen geistigen Phrygier einen eigentlichen), theils aus der Thatsache seiner grossen Verbreitung in Phrygien. Einiges Griechische, einige griechische Briefe, hat Novatian jedoch geschrieben (s. die folgende Anm.).

[287]) In der Briefsammlung standen wohl auch die Schriften „de cibis Judaicis", „de Circumsione" und „de Sabbato", die zuerst genannte, weil sie ein Brief ist, und alle drei, weil Novatian selbst sie a. d. Anm. 282 angef.St. als „epistolae" bezeichnet, sowie auch die „de Pascha" und „de Sacerdote" (s. die vorang. Anm.), ja möglicherweise alle Schriften Novatians mit Ausnahme der „de Trinitate", weil sie alle in Briefform geschrieben waren. Dass übrigens unter den Briefen Novatians auch Griechisch geschriebene waren, lässt sich daraus schliessen, dass er, nachdem er sich zum Bischof hatte machen lassen, dies den vornehmsten Bischöfen der damaligen Kirche brieflich anzeigte (Socr. hist. eccl. 4, 28), unter Anderen Fabius von

denen uns aber nur Weniges erhalten ist: das Werk „de Trinitate“[288], die kleine Schrift (der Brief) „de Cibis Judaicis“ und ein im Namen der römischen Presbyter und Diaconen an Cyprian geschriebener Brief oder vielleicht zwei solche Briefe[289]. Erinnern wir uns daran, dass in dem ersten Decennium der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts ein lateinisch geführter, lebhafter und reicher Briefwechsel zwischen der römischen und der nordafrikanischen Kirche Statt fand, und verbinden wir den Gedanken an diese Thatsache mit dem an die nicht unbedeutende schriftstellerische Thätigkeit in lateinischer Sprache, die Novatian zu derselben Zeit in Rom entwickelte, so werden wir gewahr, dass damals der literarisch-kirchliche Gebrauch des Lateinischen in der römischen Gemeinde ziemlich stark hervortrat, nach der Kenntniss der Geschichte der altrömischen Gemeinde, die uns die Quellen gestatten, das erste Mal, dass dies der Fall war.

Handeln wir nun nach der voranstehenden Digression schliesslich noch von der in griechischer Sprache geführten Correspondenz

Antiochien, auf den sein Brief nach Eusebius's Andeutung (Hist. eccl. 6, 44 in.) einen nicht unbedeutenden Eindruck gemacht haben muss, und an Dionysius von Alexandrien, wie dieser in seinem Antwortschreiben an ihn andeutet (Eus. hist. eccl. 6, 45 in.). Aehnlich schrieb auch Novatians Gegner, Cornelius, an Cyprian von Carthago Lateinisch und an Fabius von Antiochien Griechisch (Eus. hist. eccl. 6, 43).

288) Dieses im Alterthum auch Tertullian und Cyprian zugeschriebene Werk (s. Hieron. „De viris illustr.“ c. 70 und „Apol. adv. libb. Ruf.“ II, 19), wird nach Hieronymus, der sich (a. der zweiten von den beiden angef. Stt.) für seine Meinung theils auf handschriftliche Bezeugung, theils auf den Stil beruft („Nam nec Tertulliani liber est, nec Cypriani dicitur, sed Novatiani, cujus et inscribitur titulo, et auctoris eloquium, styli proprietas demonstrat“), von fast Allen (auch von Döllinger, a. a. O. S. 244 f.) Novatian beigelegt. Hagemann indessen hat in seiner Schrift: „Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den drei ersten Jahrhunderten“ S. 371—410 ausführlich zu erweisen gesucht, dass es nicht von ihm, sondern von einem Anhänger Hippolyts, der zugleich, wie dieser selbst, Schüler des Irenäus gewesen, im Laufe der patripassianischen Streitigkeiten unter Zephyrin und Kallist in Rom verfasst worden sei. Wir müssen bei der gewöhnlichen Ansicht stehen bleiben, können aber hier in die Sache nicht eingehen.

289) Ep. 31 Baluz. 30 Leop., von der Cyprian in Ep. 52. Ad Antonianum c. 5 Baluz. (Leop. Ep. 55 c. 4) mit Anführung einer Stelle aus ihr (aus c. 6) sagt, dass Novatian sie geschrieben habe, und Ep. 30 Baluz. 36 Leop.

zwischen den römischen Bischöfen und ihrer Gemeinde und den griechischen und hellenistisch-orientalischen Kirchen im zweiten und dritten Jahrhundert, auch hier die ihr zur Seite gehende in lateinischer geführte zwischen jenen und den abendländischen Kirchen, insbesondere der afrikanischen, in diesem Zeitraum berührend.

Der erste Briefwechsel der römischen Gemeinde im zweiten Jahrhundert, von dem uns Kunde geworden, ist, da die zwei lateinischen Briefe Pius I an Justus von Vienne keinen Anspruch auf Aechtheit machen können (s. Coustant, Epistolae Romanorum Pontificum T. I App. p. 18 s.), der griechisch geführte zwischen ihr und der corinthischen Gemeinde unter Soter (168—177 Coust., 166 oder 167—174 oder 175 Lips.). Er bestand aus einem im Namen der römischen Gemeinde geschriebenen Briefe Soters an die Gemeinde zu Corinth und einer im Namen dieser Gemeinde von ihrem damaligen Bischof Dionysius abgefassten Antwort auf ihn, einer Antwort, aus der uns Eusebius Hist. eccl. 4, 23 und 2, 25 einige interessante Bruchstücke erhalten hat. Jener hatte wahrscheinlich die Liebesgaben begleitet, welche nach Dionysius's Aussage die römische Gemeinde der corinthischen theils für ihre Armen und die Armen anderer griechischer Gemeinden, theils und insbesondere für die zu den Bergwerken verurtheilten Brüder in Griechenland übersandt hatte[290]), und wurde, wie uns Ebenderselbe erzählt, von der corinthischen dem ersten Briefe, den sie von der römischen erhalten hatte, dem des Clemens, an die Seite gestellt, indem sie beschloss ihn gleich diesen sonntäglich beim Gottesdienste vorlesen zu lassen[291]); die Antwort der Corinthier war ein Dankschreiben für die empfangenen Gaben. Beide werden um 170 geschrieben sein. Wenn übrigens Dio-

290) *Ὡδε μεν την των δεομενων πενιαν ἀναψυχοντας· ἐν μεταλλοις δε ἀδελφοις ὑπαρχουσιν ἐπιχορηγουντας δἰ ὡν πεμπετε ἀρχηθεν ἐφοδιων, πατροπαραδοτον ἐθος Ῥωμαιων Ῥωμαιοι διαφυλαττοντες, ὁ οὐ μονον διατετηρηκεν ὁ μακαριος ὑμων ἐπισκοπος Σωτηρ, ἀλλα και ἐπηυξηκεν, ἐπιχορηγων μεν την διαπεμπομενην δαψιλειαν την εἰς τους ἁγιους κ. τ. λ.* Eus. hist. eccl. 4, 23.

291) *Την σημερον οὐν κυριακην ἁγιαν ἡμεραν διηγαγομεν, ἐν ᾗ ἀνεγνωκαμεν ὑμων την ἐπιστολην, ἡν ἑξομεν ἀει ποτε ἀναγινωσκοντες νουθετεισθαι, ὡς και την προτεραν ἡμιν δια Κλημεντος γραφεισαν* ebds.

nysius davon redet, dass die römische Gemeinde von Anfang an die Gewohnheit gehabt habe, εκκλησιαις πολλαις, ταις κατα πασαν πολιν, εφοδια πεμπειν[292]), so führt uns dies auf eine ganze Anzahl sicher meist griechisch abgefasster Schreiben der römischen Gemeinde oder ihrer Vorsteher aus dem ersten und zweiten Jahrhundert, da wir uns die Gaben doch, wie die unter Soter nach Corinth geschickten, in nicht wenigen Fällen von Briefen begleitet zu denken haben werden.

Der Nachfolger Soters, Eleutherus (177—93 Coust., 174 oder 175—189 Lips.) erhielt nach Eus. hist. eccl. 5, 3. 4 im Jahre 177 aus den Gemeinden zu Lugdunum und Vienne eine Reihe von Griechisch abgefassten Briefen: den uns von Eusebius, a. a. O. c. 1—3, seinem grössten Theile nach überlieferten Brief über die grosse Verfolgung, die die beiden genannten Gemeinden so eben zu erleiden gehabt hatten, nebst einem Anhang zu ihm, in dem sie sich über die Prophetien des Montanus und der Montanisten Alcibiades und Theodotus, sowie über den Montanismus überhaupt gegen den römischen Bischof aussprachen, verschiedene im Gefängniss an ihn geschriebene Briefe der in der Verfolgung umgekommenen Märtyrer über dieselbe Sache und ein Empfehlungsschreiben für den Ueberbringer aller der angeführten Briefe, Irenäus.

Ob die den Montanisten Asiens und Phrygiens von einem römischen Bischof ausgestellten, aber auf Praxeas's Betrieb nicht abgeschickten oder wieder zurückgeholten „literae pacis", von denen Tertullian Adv. Prax. c. 1 redet (s. ob. S. 324 Anm. 103), und die natürlich in griechischer Sprache abgefasst waren, Victor (193—202 Coust., 189—198 oder 199 Lips.) oder dessen Vorgänger Eleutherus angehört haben, ist zweifelhaft[293]). Dagegen ist es völlig sicher, dass der Erstere in dem Streite über die Zeit der Osterfeier in den neunziger Jahren des zweiten Jahrhunderts Briefe sowohl geschrieben als empfangen hat. Die von ihm geschriebenen waren, wie es scheint, drei: 1) der, auf den Polykrates von Ephesus in seinem Schreiben an Victor zielt (Eus. hist.

[292]) Ebds. Vgl. noch die in Anm. 290 angef. Worte.

[293]) S. ob. S. 322 f. Text und Anm. 101, wo wir uns dafür entschieden haben, dass sie von Victor sind. Uebrigens fragt es sich, ob Tertullian von mehreren Briefen oder nur von einem redet. Auch das Letztere ist möglich.

eccl. 5, 24)[294]), eine an die angesehensten Bischöfe der damaligen Kirche im Namen der römischen Geistlichkeit gerichtete Encyclica, in der dieselben von ihm aufgefordert wurden, zum Zweck einer Erklärung über die rechte Zeit der Osterfeier Synoden zu berufen und ihm deren Erklärungen zuzusenden[295]), 2) der, von dem Eusebius in Hist. eccl.

294) In den Worten: *ἐδυναμην δε των ἐπισκοπων των συμπαροντων μνημονευσαι, οὓς ὑμεις ἠξιωσατε μετακληϑηναι ὑπ᾽ ἐμου, και μετεκαλεσαμην.*

295) Dass der Brief, auf welche Polykrates in den in der vorangeh. Anm. angeführten Worten zielt, eine solche Encyclica gewesen ist, geht daraus hervor, dass nach Eus. hist. eccl. 5, 23 in demselben Zeitpunkt, in welchem die asiatische Synode in Betreff der Osterfeier abgehalten wurde, von welcher der Bischof Eusebius in seinem Briefe an Victor und die römische Kirche redet, mehrere andere Synoden in den verschiedensten Theilen der Kirche über dieselbe Sache tagten. Diese Synoden müssen nothwendig von einem Punkte her angeregt worden sein, und dieser Punkt war Rom, da Polykrates's Schreiben, in dem er davon spricht, dass er von den Adressaten aufgefordert worden sei, eine Synode in der Passahfrage abzuhalten, Victor und die römische Kirche zu seiner Addresse hatte. Auch die Worte *της δ᾽ ἐπιστολης ἡμων πειραϑητε κατα πασαν ἐκκλησιαν ἀντιγραφα διαπεμψασϑαι* in dem von Eusebius Hist. eccl. 5, 25 mitgetheilten Schlusse des Schreibens der palästinensischen Synode sprechen dafür, dass Victors Brief eine Encyclica war. Sie deuten nämlich unverkennbar auf seine Kirche als die Adressatinn des Briefes hin und zeigen hierdurch, dass die Aufforderung an die palästinensischen Bischöfe, eine Synode in der Osterfrage zu halten, von ihr ausgegangen war. Die Veranlassung zu seiner Encyclica mögen Victor übrigens die Bewegungen gegeben haben, die Blastus in der römischen Gemeinde in Betreff der Osterfeier hervorgerufen hatte, und welche die römische Gemeinde mit einem Schisma bedrohten (s. ob. S. 317 Anm. 88). Der Zweck, den Victor verfolgte, war wohl der, auf die sicher erwartete Zustimmung zur römischen Osterpraxis von Seiten der übrigen Kirchen ausser der asiatischen gestützt, desto leichter gegen diese letztere als gegen die Quelle der durch Blastus hervorgerufenen Bewegung und die Autorität, auf die er und seine Partei sich beriefen, vorgehen zu können. Dass seine Encyclica einen den Asiaten drohenden und auf Einschüchterung derselben berechneten Character getragen hat, ist aus den Worten des Polykrates: *οὐ πτυρομαι ἐπι τοις καταπλησσομενοις· οἱ γαρ ἐμου μειζονες εἰρηκασιν· πειϑαρχειν δει ϑεῳ μαλλον ἠ ἀνϑρωποις* (Eus. hist. eccl. 5, 24) zu ersehen. Sehr wohl möglich jedoch, dass der Brief an die Asiaten zum Theil einen anderen Wortlaut hatte, als der an die übrigen Kirchen, in welchem Falle wir gewissermaassen zwei Briefe von Victor haben, eine Encyclica und einen Brief an die Asiaten.

5, 23 redet[296]), wohl ein von Victor im Namen einer Synode, die er zu Rom hatte abhalten lassen, geschriebener[297]), und 3) der von Eusebius in Hist. eccl. 5, 24 erwähnte, in welchem der römische Bischof die asiatische Kirche wegen ihrer abweichenden Ansicht in Betreff der Zeit der Osterfeier von der Kirchengemeinschaft ausschloss[298]). Die an ihn geschriebenen waren: 1) die Briefe der auf seine Aufforderung gehaltenen Synoden oder ihrer Vorsitzenden[299]), Briefe, von denen

[296]) In den Worten: *και των επι Ῥωμης δε ὁμοιως ἀλλη (γραφη) περι του αὐτου ζητηματος, ἐπισκοπον Βικτορα δηλουσα.*

[297]) Man könnte diesen Brief den Worten zufolge, mit denen Eusebius von ihm spricht (s. die vorangeh. Anm.), für kein Synodalschreiben ansehen und mit der Encyclica Victors identificiren wollen. Allein dafür, dass er ein Synodalschreiben war, und für seine Verschiedenheit von der Encyclica spricht doch, dass Eusebius ihn mitten unter den durch Victors Encyclica hervorgerufenen Synodalschreiben aufführt. (Als Bischof von Caesarea Palaestinae nennt er zuerst das von einem seiner Vorgänger, Theophilus, verfasste Schreiben der palästinensischen Synode, hierauf nennt er das von Victor herrührende der römischen, und sodann führt er die Schreiben anderer Synoden und einzelner Bischöfe an). Dass Eusebius's Worte es keinesweges verbieten ihn für ein Synodalschreiben anzusehen, hat Hefele, der es, wie Valesius z. St. und Coust., a. a. O. S. 94 n. 4, für ein solches hält, Conciliengesch. I S. 75 gezeigt. Encyclisch war es übrigens als Synodalschreiben ebenfalls.

[298]) *Ἐπι τουτοις ὁ μεν της Ῥωμαιων προεστως Βικτωρ, ἀθροως της Ἀσιας πασης ἁμα ταις ὁμοροις ἐκκλησιαις τας παροικιας ἀποτεμνειν ὡς ἑτεροδοξουσας της κοινης ἑνωσεως πειραται· και στηλιτευει γε δια γραμματων, ἀκοινωνητους ἀρδην παντας τους ἐκεισε ἀνακηρυττων ἀδελφους* Eus. hist. eccl. 5, 24. Dass Victor die Asiaten nur von der Kirchengemeinschaft ausschliessen wollte, wie Valesius, Coustant, Hefele u. A., sich auf *ἀποτεμνειν — πειραται* berufend, meinen, widerspricht den klaren Worten des Eusebius. In *πειραται* liegt nur, dass es Victor nicht gelang, sie von ihr auszuschliessen, indem ein Theil der Bischöfe seine Excommunication nicht anerkannte, und er wohl auch durch die missbilligende Schreiben, die er von solchen erhielt, vermocht wurde, sie wieder aufzuheben.

[299]) Dass alle diese Briefe an ihn gerichtet waren, folgt schon daraus, dass er durch seine Encyclica die Synoden veranlasst hatte, und liegt auch in den ob. Anm. 295 aus dem Schlusse des Schreibens der palästinensischen angeführten Worten angedeutet. Auch dass die Asiaten durch Polykrates an ihn schrieben, zeugt dafür. Die Worte: *Παντες τε μιᾳ γνωμῃ δἰ ἐπιστολων ἐκκλησιαστικον δογμα τοις πανταχοσε διετυπουντο* in Eus. hist. eccl. 5, 23 widerspricht dem nicht. Die Synoden schickten ihre Briefe theils umittelbar, theils mittelbar durch Victor überall hin.

einige noch zur Zeit des Eusebius existirten (Eus. hist. eccl. 5, 23, vgl. 25, wo Eusebius den Schluss des Briefs der palästinensischen Synode mittheilt), und zu denen auch der im Namen der asiatischen Synode geschriebene des Polykrates von Ephesus gehörte, aus dem Eusebius in Hist. eccl. 5, 24 Einiges ausgezogen hat, und 2) mehrere Briefe, in welchen das Unterfangen des römischen Bischofs, die asiatische Kirche zu excommuniciren scharf getadelt wurde (Eus. hist. eccl. 5, 24), darunter einer von Irenäus, aus dem uns Eusebius (a. a. O.) Einiges erhalten hat. Von diesen Briefen war die Encyclica und das im Namen der römischen Synode verfasste Schreiben wohl auch Lateinisch geschrieben[300]), alle die übrigen auschliesslich Griechisch.

Der Nachfolger Victors, Zephyrinus (202—18 Coust., 198 oder 199—217 Lips.), erliess nach Tertullian „De pudic." c. 1 ein, wie der afrikanische Kirchenlehrer es nennt, peremptorisches Edict, worin er erklärte, dass die römische Kirche Ehebrechern und Hurern nach gethaner Busse Vergebung ihrer Vergehen und Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft gewähre, und verlangte, dass die übrigen Kirchen dieselbe Praxis befolgen sollten[301]). Dieses gegen die Bussdisciplin der Montanisten und anderer Rigoristen gerichtete „peremptorische Edict"

300) Nämlich für die afrikanische Kirche und für andere occidentalische Kirchen, in denen das Lateinische die herrschende Sprache war. Zu diesen gehörte übrigens damals die gallische nicht, wie denn ihr Haupt Irenäus an Victor Griechisch schrieb.

301) „Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto." Vgl. noch c. 13: „Et tu quidem, poenitentiam moechi ad exorandam fraternitatem in ecclesiam inducens, conciliciatum — prosternis in medium ante viduas —, inque eum hominis exitum quantis potes misericordiae illecebris concionaris, bonus pastor et benedictus papa" und c. 21: „Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla, et agnoscam divinitatem, et vindica tibi delictorum eiusmodi remittendorum potestatem". Diese Stellen zeigen deutlich, dass der Bischof, auf den Tertullian zielt, nicht ein karthagischer, sondern ein römischer war. Hierzu kommt noch, dass Kallist, unter dessen Einfluss Zephyrin stand, während seines Episkopats die im Edict ausgesprochenen kirchendisciplinären Grundsätze hatte und befolgte (s. Hipp. „Refut. omnium haeress." Lib. IX c. 12 p. 458 und 460 ed. Dunk. et Schneidew.). Dass nicht er, sondern sein Vorgänger der von Tertullian gemeinte römische Bischof war, folgt aus der Abfassungszeit der tertullianischen Schrift „De pudic."

wird der Natur der Sache nach die Form eines an verschiedene oder alle Kirchen gerichteten Briefes getragen haben und in beiden Sprachen, der lateinischen und griechischen, abgefasst gewesen sein, in jener für die Afrikaner und andere Lateiner, in dieser für die Kleinasiaten und andere Griechen.

Pontianus (230—35 Coust. Lips.) hielt nach Hieronymus Ep. 33. Ad Paulam bei Rufin Invect. in Hier. Lib. II n. 20 (Ruf. Opp. p. 599 s. ed. Mig.)[302]) im Jahre 231 oder 232 mit seiner Geistlichkeit eine Zusammenkunft in Sachen des Origenes, welche der Verurtheilung desselben von Seiten zweier von Demetrius von Alexandrien veranstalteter Synoden beistimmte. Diese Synode war ohne Zweifel durch ein von Demetrius (natürlich in griechischer Sprache) verfasstes Synodalschreiben veranlasst[303]), und Pontian wird wiederum (ebenfalls Griechisch) an Demetrius über das Resultat der römischen Versammlung berichtet haben. — Später schrieb Origenes nach Eusebius Hist. eccl. 6, 36 und Hieronymus Ep. 84 Ad Pammachium et Oceanum c. 10 (Opp. T. I p. 751 ed. Mig.)[304]) einen Brief zur Vertheidigung seiner Rechtgläu-

[302]) „Damnatur (Origenes) a Demetrio episcopo —; in damnationem eius consentit Roma. Ipsa contra hunc cogit Senatum". Nach Redepenning, Origenes I, 412 f. Anm. 3, billigten Pontian und die römische Versammlung das Urtheil der alexandrinischen Synoden aus Interesse für die von Origenes gekränkten kirchlichen, bischöflichen Rechte, während Döllinger, a. a. O. S. 259 f., es für wahrscheinlich hält, dass der römische Bischof darum auf einer eigenen Synode eine Verwerfung der Lehre des Origenes und seiner Handlungsweise habe aussprechen lassen, weil Origenes sich an den damaligen Zerwürfnissen in Rom betheiligt und die Partei Hippolyts, dem er persönlich und in seinen Ansichten nahe stand, ergriffen hatte, und Hagemann, a. a. O. S. 276—83, meint, Pontian habe ihn deshalb verurtheilt, weil er in dem römischen Streit eine vermittelnde Stellung eingenommen und mit Einseitigkeit geltend gemacht.

[303]) Es versteht sich dies von selbst und wird auch von Eusebius in Hist. eccl. 6, 8 und von Hieronymus in „De viris illustr." c. 54 angedeutet (*τοις ἀνα την οἰκουμενην ἐπισκοποις καταγραφειν ὡς ἀτοπωτατου του πραχθεντος* — Origenes's Selbstentmannung — *αὐτῳ* — von Demetrius — *ἐπειρατο*, „a Theoctisto et Alexandro, Caesareae et Hierosolymorum episcopis, presbyter ordinatus — Origenes — Demetrii offendit animum, qui tanta in eum debacchatus est insania, ut per totum mundum super nomine ejus scriberet").

[304]) *Γραφει δε και Φαβιανῳ, τῳ κατα Ρωμην ἐπισκοπῳ, ἑτεροις τε πλειστοις ἀρχουσιν ἐκκλησιων περι της κατ᾽ αὐτον ὀρθοδοξιας*, „Ipsa Origenes in

bigkeit an Pontians zweiten Nachfolger Fabianus (236—50 Coust. Lips.), wie sich von selbst versteht, ebenfalls Griechisch.

Von der Sedisvacanz nach Fabians Märtyrertod in der decischen Verfolgung (20 Januar 250 Lips.) an bis zu Xystus (Sixtus) II Märtyrertode in der valerianischen Verfolgung (6 August 258 Lips.) oder in den Zeiten der Sedisvacanz zwischen Fabian und Cornelius (21 Januar 250 bis Anfang März 251 Lips.) und der bischöflichen Regierungen Cornelius's (Anfang März 251 bis Mitte Juni 253 Lips.), Lucius's (Juni 253 bis 5 März 254 Lips.), Stephanus's (12 Mai? 254 bis 2 August 257 Lips.) und Xystus II (31? August 257 bis 6 August 258 Lips.) finden wir Rom in dem lebhaftesten vornehmlich um die Behandlung der „Lapsi“, das novatianische Schisma und die Giltigkeit der Ketzertaufe sich drehenden Briefwechsel mit auswärtigen Kirchen, vor Allem der afrikanischen, ein Briefwechsel, den wir theils und hauptsächlich aus Cyprians Briefsammlung, theils aus Eusebius's Kirchengeschichte (und Hieronymus's „De viris illustr.“ c. 66) kennen lernen, und der, eben weil er vorzugsweise einer mit Afrika war, vorwiegend in lateinischer Sprache geführt wurde, weshalb uns auch in den funfziger Jahren des dritten Jahrhunderts aus der Kirche der Weltstadt eine fast ganz lateinische, römische Luft entgegen weht. Und zwar ist Dies um so mehr der Fall, als die dieser Zeit angehörigen lateinischen Briefe aus Rom nicht bloss von den römischen Bischöfen herrühren, sondern zum Theil auch den gesammten römischen Clerus, die Presbyter und Diaconen Roms, oder einzelne römische Cleriker oder endlich einzelne römische Laien zu Verfassern haben.

Aus der Zeit der Sedisvacanz zwischen Fabianus und Cornelius besitzen wir nur zwischen Rom und Carthago gewechselte lateinische Briefe (12). Von diesen sind drei, Cypr. epp. 2, 30 und 31 Bal., 8, 36 und 30 Leop., vom römischen Clerus („presbyteri et diaconi“ oder „diacones Romae consistentes“), der hier an die Stelle des römischen Bischofs getreten ist, zwei davon, Epp. 30 und 31 Bal.,

epistola, quam scribit ad Fabianum, Romanae urbis episcopum, poenitentiam agit, cur talia scripserit“. Vgl. noch Ruf. Invect. in Hier. Lib. I c. 44: „Ais (Hier.) enim, ipsum Origenem pro his dictis poenituisse, libello poenitentiae ad Fabianum, tunc urbis Romae episcopum, dato“ Opp. p. 584 ed. Mig.)

36 und 30 Leop., an den im „secessus“ lebenden Cyprian, der erstere sicher und der zweite vielleicht von Novatian geschrieben (s. ob. S. 430 Anm. 289), und einer, Cypr. Ep. 2 Bal., 8 Leop., derselbe, dessen Cyprian in Ep. 22 Bal., 27 Leop. n. 4 gedenkt, an den seines Bischofs zeitweilig beraubten römischen Clerus. Einer, Cypr. ep. 26 Bal., 31 Leop., ist von einer Anzahl römischer Confessoren („Moyses et Maximus et Rufinus diaconi et ceteri confessores“) an Cyprian und einer, Cypr. ep. 20 Bal., 21 Leop., von dem damaligen römischen Confessor, nachherigen carthagischen Lector (s. Cypr. ep. 34 Bal., 39 Leop.) und unter Cornelius zeitweiligen römischen Anhänger Novatians (Corn. ep. ad Fab. Antioch. bei Eus. hist. eccl. 6, 43) Celerinus an den carthagischen Confessor Lucianus, denselben, über dessen Verfahren den „lapsis“ gegenüber Cyprian in Ep. 22 Bal., 27 Leop. sich beklagt[305]. Vier Briefe, Epp. 3, 14, 22 und 29 Bal., 9, 20, 27 und 35 Leop., sind von Cyprian an den römischen Clerus, zwei, Epp. 15 und 25 Bal., 37 und 28 Leop., von Ebendemselben an die Presbyter Moyses und Maximus und die übrigen römischen Confessoren und einer von Lucianus an Celerinus, des Ersteren Antwort auf den Brief des Letzteren. Verloren gegangen sind uns aus der in Rede stehenden Zeit der Brief des römischen Clerus an Cyprian, worin derselbe über den Märtyrertod Fabians berichtete, und worauf Cyprians Ep. 3 Bal., 9 Leop. die Antwort ist, ferner ein Brief von Moyses und Maximus, Nicostratus und den übrigen römischen Confessoren an Saturninus und Aurelius und die übrigen karthagischen Confessoren (s. Cypr. ep. 22 Bal., 27 Leop. n. 4) und endlich der von Cy-

[305]) Dieser Brief führt uns in einen Kreis lateinischer Mitglieder der römischen Gemeinde ein, indem er eine Anzahl römischer Christen und Christinnen nennt (Numeria, Candida, Macharius, Cornelia, Emerita, Saturninus, Calphurnius, Maria), die höchst wahrscheinlich allesammt oder doch fast alle Lateiner waren (vgl. ob. S. 308 Anm.), und lässt uns somit errathen, wie gross damals das lateinische Element in Rom gewesen sein muss. Ebenso erfahren wir aus ihm, dass damals eine Anzahl afrikanischer Confessoren nach Rom gekommen waren („Statium et Severianum et omnes confessores, qui inde huc a vobis venerunt“). Vgl. noch ob. S. 355 Anm. 157). In Ep. 34 Bal., 39 Leop. nennt Cyprian Celerinus's Grossmutter, Celerina, eine Märtyrerinn, und seine Oheime von väterlicher und mütterlicher Seite, Laurentius und Egnatius, Beide Confessoren. Auch sie sind wohl Lateiner gewesen, wenigstens die beiden Ersten.

prian in Ep. 3 Bal., 9 Leop. erwähnte Brief aus Rom, dessen Schreiber und Adresse Cyprian unbekannt waren, und den er deshalb an den römischen Clerus zur Recognition zurückschickte. Erwähnung verdient noch, dass Cyprian nach Ep. 14 Bal., 20 Leop. n. 2 und Ep. 22 Bal., 27 Leop. n. 3 während der römischen Sedisvacanz zum Verständniss seines Verfahrens in der Sache der „Lapsi“ und zu seiner Selbstvertheidigung sowohl Exemplare von Briefen, die er selbst an seine afrikanischen Diöcesanen geschrieben, als auch Briefe von Anderen (einen des afrikanischen Bischofs Caldonius und die Briefe des Celerinus und Lucianus) an den römischen Clerus schickte.

Was den Briefwechsel der römischen Kirche mit anderen Kirchen unter Cornelius anbetrifft, so wurde er, weil vorzugsweise einer zwischen ihr und der afrikanischen, meist in lateinischer Sprache geführt. Doch tritt hier dem lateinischen mit Afrika ein nicht unbedeutender griechischer mit Antiochien und Alexandrien zur Seite. Von Cornelius selbst besitzen wir noch zwei lateinische Briefe an Cyprian, Cypr. Epp. 46 und 48 Bal., 49 und 50 Leop., und Bruchstücke aus einem griechischen an Fabius von Antiochien *περι των κατα Νοουατον πραχθεντων* (Eus.), „valde prolixum et Novatianae haereseos causas et anathema continentem“ (Hieron., „De viris illustr.“ c. 66) bei Eus. hist. eccl. 6, 43[306]). Ausserdem wissen wir noch von acht verloren gegangenen Briefen von ihm, fünf lateinischen an Cyprian (s. Cypr. epp. 42, 45, 48, 55 Bal., 45, 48, 50, 59 Leop.), zwei oder drei griechischen an Fabius von Antiochien (Eus., a. a. O., und Hier., a. a. O.)[307]) und einem griechischen an Dionysius

[306]) In diesem Briefe findet sich die interessante Stelle über die Grösse der römischen Gemeinde zur damaligen Zeit: *ἐν ᾗ* — der römischen Kirche — *οὐκ ἠγνοει* — Novatian — (*πως γαρ;*) *πρεσβυτερους εἶναι τεσσαρακοντα ἓξ, διακονους ἑπτα, ὑποδιακονους ἑπτα, ἀκολουθους δυο και τεσσαρακοντα, ἐξορκιστας δε και ἀναγνωστας ἁμα πυλωροις δυο και πεντηκοντα, χηρας συν θλιβομενοις ὑπερ τας χιλιας πεντακοσιας, οὓς παντας ἡ του δεσποτου χαρις και φιλανθρωπια διατρεφει. ὃν οὐδε τοσουτο πληθος και οὑτως ἀναγκαιον ἐν τῃ ἐκκλησια, δια της του θεου προνοιας πλουσιος τε και πληθυων ἀριθμος μετα μεγιστου και ἀναριθμητου λαου, ἀπο της τοιαυτης ἀπογνωσεως τε και ἀπαγορευσεως ἐνετρεψε τε και ἀνεκαλεσατο εἰς την ἐκκλησιαν.* Man hat aus dieser Stelle geschlossen, dass die römische Gemeinde um die Mitte des dritten Jahrhunderts etwa 50,000 Seelen stark gewesen ist.

[307]) Eusebius kennt ausser dem Briefe von Cornelius an Fabian, aus dem er einige Frag-

von Alexandrien (Eus. hist. eccl. 6, 46)[308]. Von Briefen, die unter ihm von anderen Römern geschrieben worden sind, ist uns nur noch einer übrig geblieben, der ganz kurze lateinische, in welchem die Confessoren Maximus, Urbanus, Sidonius und Macharius Cyprian von ihrer Rückkehr aus dem novatianischen Schisma Nachricht geben, indem die drei Briefe Novatians aus Cornelius's Zeit, von denen wir Kunde haben, der lateinische an Cyprian, den dieser in Ep. 41 Bal., 44 Leop. n. 1 erwähnt, der lateinische an Antonianus, dessen Cyprian in seinem Briefe an diesen, Ep. 52 Bal., 55 Leop. n. 1, gedenkt, und der griechische an Dionysius von Alexandrien, auf den sich dessen Brief an Novatian (Eus. hist. eccl. 6, 45) bezieht, uns nicht erhalten sind. Von Briefen an Cornelius sind neun auf uns gekommen, allesammt von Cyprian geschrieben (Epp. 41, 42, 43, 45, 47, 49, 54, 55 und 57 Bal., 44, 45, 47, 48, 51, 52, 57, 59 und 60 Leop.)[309]. Sieben andere

mente mittheilt, nur zwei Briefe von Jenem an diesen (*Ἠλθον δ' οὐν εἰς ἡμας ἐπιστολαι* — *ἐπιστολαι* steht hier und im Folgenden, wie öfter, singularisch — *Κορνηλιου Ῥωμαιων ἐπισκοπου προς τον της Ἀντιοχεων ἐκκλησιας Φαβιον, δηλουσαι τα περι της Ῥωμαιων συνοδου και τα δοξαντα πασι τοις κατα την Ιταλιαν και Ἀφρικην και τας αὐτοθι χωρας και ἀλλαι παλιν ῥωμαϊκη φωνη συντεταγμεναι Κυπριανου και των ἀμ' αὐτῳ κατα την Ἀφρικην* —. *ταυταις ἀλλη τις ἐπιστολη συνηπτετο του Κορνηλιου περι των κατα την συνοδον ἀρεσαντων*). Dagegen führt Hieronymus drei an („scripsit epistolam ad Fabium, Antiochenae ecclesiae episcopum, de synodo Romana, Italica, Africana et aliam de Novatiano et de his, qui lapsi sunt; tertiam de gestis synodi“). Wahrscheinlich hat er den Brief Cyprians und der afrikanischen Bischöfe, den Eusebius, seine Quelle, an zweiter Stelle nennt, flüchtig wie er war, aus Versehen Cornelius zugeschrieben. Dass übrigens Cornelius's Briefe an Fabius griechisch geschrieben waren, erhellt, von Anderem zu schweigen, daraus, dass Eusebius, von Cornelius's erstem Briefe zu dem Cyprians und der Afrikaner übergehend, ausdrücklich bemerkt, der letztere sei in römischer Sprache geschrieben, und dass er Fragmente aus Cornelius's letztem Briefe an Fabius in griechischer Sprache mittheilt, ohne zu bemerken, dass sie aus dem Lateinischen übersetzt seien, was er sonst thut, wenn er Lateinisch Geschriebenes in griechischer Uebersetzung in sein Werk aufnimmt (s. Valesius z. St.).

308) *Προς ἁπασι τουτοις και Κορνηλιῳ τῳ κατα Ῥωμην γραφει* (Dion. von Alex.), *δεξαμενος αὐτου την κατα του Νοουατου ἐπιστολην.*

309) Einer von diesen neun Briefen, Ep. 54 Bal., 57 Leop., ist jedoch zugleich im Namen einer Reihe afrikanischer Bischöfe geschrieben. Hier. „De viris illustr.“ c. 66

Briefe an ihn, von denen wir noch hören: drei von Cyprian (s. Epp. 42 n. 1 und 55 n. 9 Bal., 45 n. 1 und 59 n. 11 und 12 Leop.)[310]), einer von Cyprians afrikanischen Collegen (s. Ep. 42 n. 4 Bal., 45 n. 5 Leop.), einer „de Adrumetina colonia nomine Polycarpi“ geschriebener (s. Ep. 45 Bal., 48 Leop. n. 1), einer von dem schismatischen Bischof Fortunatus (Ep. 45 n. 14. 16 Bal., 49 n. 19. 23 Leop.) und ein griechischer von Dionysius von Alexandrien (Eus. hist. eccl. 6 46) sind alle verloren gegangen. Von Briefen aus Cornelius's Zeit, die an andere Mitglieder der römischen Gemeinde gerichtet sind, besitzen wir noch zwei von Cyprian, einen Brief an Maximus, Nicostratus und die übrigen römischen Confessoren, worin er sie zur Rückkehr zu Cornelius ermahnt (Ep. 44 Bal., 46 Leop.), und sein Antwortschreiben an den Presbyter Maximus und an Urbanus, Sidonius und Macharius auf ihre oben erwähnten Zeilen (Ep. 51 Bal., 54 Leop.), wogegen sich die sechs griechischen Briefe, die Dionysius von Alexandrien, nach Eus. hist. eccl. 6, 46[311]) ausser seinem Schreiben an Cornelius damals nach Rom richtete, nicht erhalten haben.

Der Brief des Nachfolgers des Cornelius, Lucius, dessen Cyprian am Schlusse eines seiner Briefe an Lucius's Nachfolger Stephanus, Ep. 67 n. 5 Bal., 68 n. 6 Leop., gedenkt[312]), und was Lucius sonst noch von Briefen geschrieben haben mag, sowie auch der erste Brief Cyprians an ihn, in dem er ihm zu der doppelten Ehre gratulirte, dass er Confessor und Bischof geworden, Ep. 58 Bal., 61 Leop. n. 1, haben sich nicht erhalten. Dagegen ist uns der zweite Brief Cyprians an Lu-

kannte acht Briefe von Cyprian an Cornelius („ad quem — Cornelium — octo Cypriani exstant epistolae“).

310) Ausserdem schickte Cyprian ein Exemplar seiner Ep. 38 und 40 Bal., 41 und 43 Leop. an Cornelius, und zwar zwei Mal (s. Ep. 42 n. 4 Bal., 45 n. 5 Leop.) Vgl. das ob. S. 439 Bemerkte.

311) *Ἑξης ταυτῃ* (dem Briefe an Cornelius) *και ἑτερα τις ἐπιστολη τοις ἐν Ῥωμῃ του Διονυσιου φερεται διακονικη, δια Ἱππολυτου. τοις αὐτοις δε ἀλλην περι εἰρηνης διατυπουται, και ὡσαυτως περι μετανοιας· και αὐ παλιν ἀλλην τοις ἐκεισε ὁμολογηταις, ἐτι τῃ του Νοουατου συμφερομενοις γνωμῃ. τοις δε αὐτοις τουτοις ἑτερας δυο μεταθεμενοις ἐπι την ἐκκλησιαν ἐπιστελλει.*

312) Oder auch die Briefe des Lucius, deren Cyprian hier gedenkt.

cius, in dem er ihm zu seiner Rückkehr aus dem Exil Glück wünscht, Ep. 58 Bal., 61 Leop., übrig geblieben.

Von Lucius's Nachfolger Stephanus wissen wir aus einer Stelle aus dem an ihn gerichteten ersten Briefe des Dionysius von Alexandrien über die Taufe bei Eus. Hist. eccl. 7, 5, dass er einen Brief an alle syrischen Gemeinden und an die arabischen geschrieben[313]), aus einer Stelle aus dem an seinen Nachfolger Xystus gerichteten zweiten Briefe des Dionysius über die Taufe bei Eusebius a. dems. O.[314]), dass er Helenus von Tarsus, Firmilian von Caesarea und alle Bischöfe Ciliciens, Kappadociens, Galatiens und der benachbarten Provinzen in einem Briefe mit Aufhebung der Kirchengemeinschaft bedroht, weil sie Ketzer wiedertauften[315]), und aus Cyprians Ep. 74. Ad Pompeium, dass er dasselbe mit Cyprian in einem Schreiben an diesen aus gleichem Grunde gethan. Ausserdem wird Stephanus in Folge der Aufforderungen, die Faustinus von Lugdunum und insbesondere Cyprian an ihn gerichtet hatten (s. Cypr. Ep. 67 Bal., 68 Leop. n. 1 und 2), in einem Briefe an Jenen und an die gallischen Bischöfe gegen den Novatianer Marcianus von Arelate eingeschritten sein, und dem abgesetzten und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossenen Basilides von Legio (Leon) und Asturica (Astorga), der sich zur Wiederaufnahme in diese und zur Wiedererlangung seines bischöflichen Stuhls an ihn gewendet, und dem er Beides gewährt hatte (s. Cypr. Ep. 68 Bal., 67 Leop. n. 5), einen Brief in seine spanische Heimath mitgegeben haben. Aber alle diese Briefe, von denen die beiden nach dem Orient gerichteten natürlich gleich dem des Cornelius an Fabius von Antiochien in griechischer Sprache abgefasst waren, sind bis auf die berühmten Zeilen über die römische Praxis in Betreff der zur Kirche kommenden Häretiker aus dem an Cyprian, die uns dieser in seinem Briefe an Pompeius, Ep. 54 n. 1, mitgetheilt hat, sämmtlich

313) *Αἱ μεντοι Συριαι ὁλαι και ἡ Ἀραβια, οἷς ἐπαρκειτε ἑκαστοτε και οἷς νυν ἐπεστειλατε.*

314) Vgl. auch Firmilians Brief an Cyprian gegen Stephanus, Cypr. Ep. 75 n. 25.

315) *Ἐπεσταλκει μεν οὐν προτερον και περι Ἑλενου και περι Φιρμιλλιανου και παντων των τε ἀπο της Κιλικιας και Καππαδοκιας και Γαλατιας και παντων των ἑξης ὁμορουντων ἐθνων, ὡς οὐδε ἐκεινοις κοινωνησων δια την αὐτην ταυτην αἰτιαν, ἐπειδη τους αἱρετικους, φησιν, ἀναβαπτιζουσι.*

verloren gegangen. Von Briefen an Stephanus haben wir noch zwei übrig: den Cyprians, in welchem dieser den römischen Bischof zum Einschreiten gegen Marcian von Arelate auffordert, Ep. 67 Bal., 68 Leop., und den Ebendesselben, in welchem er ihn von den Beschlüssen des zweiten, grösseren karthagischen Concils über die Behandlung der sich an die Kirche anschliessenden Häretiker und häretischen Kleriker in Kenntniss setzte, Ep. 72, während der ohne Zweifel lateinisch geschriebene (vgl. ob. S. 231) Brief des Faustus von Lugdunum an Stephanus nicht mehr existirt, und sich von dem an ihn gerichteten ersten Brief des Dionysius von Alexandrien über die Taufe nur das von Eusebius in Hist. eccl. 7, 5 angeführte kurze Bruchstück erhalten hat.

Was die Correspondenz Roms mit auswärtigen Kirchen unter Stephanus's Nachfolger Xystus (II), nach dem „liber Pontificalis" einem Griechen und ursprünglichen Philosophen, anbelangt, so ist uns nur Kunde geworden: 1. von einem Briefe seines Presbyters und nachmaligen Successors Dionysius und einem Brief seines Presbyters Philemon an Dionysius von Alexandrien, 2. von vier Antwortschreiben des alexandrinischen Bischofs an sie, zweien an Jenen und zweien an diesen, und 3. von drei Briefen desselben an ihren Bischof Xystus selber. Dass die römischen Presbyter Philemon und Dionysius an Dionysius von Alexandrien jeder einen Brief geschrieben haben, sagt uns dieser in dem zweiten von den drei Fragmenten, die uns Eusebius in Hist. eccl. 7, 5. 6 aus seinem ersten Briefe an Xystus oder seinem zweiten Briefe über die Taufe (der erste war an Stephanus gerichtet) erhalten hat. Aus eben diesem Fragmente erfahren wir auch, dass er an Jeden von beiden Antwortschreiben gerichtet hat, ein vorläufiges kürzeres und ein nachfolgendes längeres[316]), aus welchem letzteren Eusebius überdies

[316]) *Και τοις ἀγαπητοις δε ἡμων και συμπρεσβυτεροις Διονυσιῳ και Φιλημονι, συμψηφοις προτερον Στεφανῳ γενομενοις, και περι των αὐτων μοι γραφουσι, προτερον μεν ὀλιγα και νυν δε δια πλειονων ἐπεστειλα.* Dass Dionysius und Philemon Jeder einen besondern Brief an den alexandrinischen Bischof geschrieben, ergiebt sich daraus, dass dieser Jedem von Beiden besonders antwortete. Die Briefe der beiden römischen Presbyter an Dionysius von Alexandrien und dessen kurze, vorläufige Antwortschreiben an sie können übrigens noch unter Stephanus abgefasst gewesen sein. Dagegen wurden dessen längere unter Xystus

Bruchstücke giebt, aus dem an Philemon drei (Hist. eccl. 7, 7), aus dem an Dionysius eins (ebds. c. 8). Von den drei Briefen des alexandrinischen Dionysius an Xystus endlich spricht Eusebius in Hist. eccl. 7, 5. 6, wo er aus dem ersten drei Bruchstücke anführt, und c. 9, wo er aus dem zweiten eins mittheilt[317]. Alle diese Briefe hatten die Ketzertaufe zu ihrem wesentlichen Gegenstand[318], indem der Streit über sie unter Xystus noch fortdauerte, und waren in griechischer Sprache abgefasst[319], so dass uns unter Xystus in Rom nur griechische Correspondenz entgegentritt.

unmittelbar vor dem ersten Briefe an diesen geschrieben und wohl mit demselben zugleich nach Rom geschickt. Vgl. Coust., a. a. O. S. 261 Not. a.

317) Aus dem dritten, das er als von Dionysius im eigenen Namen und im Namen seiner Kirche geschrieben und an Xystus und die römische Kirche gerichtet bezeichnet (*ἐξ αὐτου και ἧς ἡγειτο παροικιας Ξυστῳ και τῃ κατα Ρωμην ἐκκλησιᾳ προσπεφωνημενη*), und von welchem er sagt, dass der alexandrinische Bischof in ihm die Frage über die Ketzertaufe am Ausführlichsten behandelt habe (*ἐν ᾗ δια μακρας ἐπιδειξεως τον περι του ὑποκειμενου ζητηματος παρατεινει λογον*), und das daher das Hauptschreiben desselben über die Ketzertaufe gewesen sein muss, hat er uns Nichts mitgetheilt. — Noch wollen wir bemerken, dass Dionysius nach Eus. Hist. eccl. 7, 6 von ihm wider die Sabellianer geschriebene Briefe (die von Eusebius in Hist. eccl. 7, 26 angeführten oder einige von ihnen) in Abschriften an Sixtus schickte. Vgl. ob. S. 339 und S. 441 Anm. 310.

318) Wie denn Eusebius den ersten und dritten Brief des Dionysius an Xystus und die beiden längeren Briefe an Philemon und den römischen Dionysius als Briefe über die Taufe (*περι του βαπτισματος*) bezeichnet. Auch der zweite Brief des Dionysius an Xystus handelte, wie man aus dem Fragment sieht, dass Eusebius aus ihm mitgetheilt hat, über dasselbe Thema, obgleich Eusebius dies hier nicht bemerkt. Er bezeichnet Dionysius's Brief an Stephanus als seinen ersten, seinen ersten Brief an Xystus als seinen zweiten und die Briefe an Philemon und Dionysius als seinen dritten und vierten Brief über die Taufe. Dionysius's zweiter Brief an Xystus bezeichnet er nur als seinen fünften Brief überhaupt, und bei der Erwähnung seines dritten Briefs an Xystus giebt er die Taufe als dessen Gegenstand, aber keine Zahl an. — In Dionysius's erstem Brief an Xystus wird jedoch auch schon das Thema behandelt, das unter dem Nachfolger des Letzteren zu dem bekannten Brief- und Schriftwechsel zwischen ihm und dem alexandrinischen Bischof führte (s. weit. unt. S. 445 f.), der Sabellianismus.

319) Auch die Philemons und des römischen Dionysius, da man sich damals in Rom in Briefen an Orientalen des Griechischen bediente, und Philemon und Dionysius ihren Namen zufolge, und der Letztere auch nach dem zu urtheilen, was wir von ihm

Das Letztere gilt auch von dem (uns bekannt gewordenen) Brief- und Schriftenwechsel zwischen Rom und anderen Kirchen unter Xystus's beiden Nachfolgern, Dionysius, wie kaum zu bezweifeln einem Griechen (s. Anm. 319), der nach einer Sedisvacanz von fast einem Jahre (6 oder 7 Aug. 258—21 Juli 259 Coust. Lips.) den römischen Stuhl bestieg (22 Juli 259—26 Dec. 269 Coust., — 27 Dec. 268 Lips.), und Felix I (Ende 269—Ende 274 Coust., 5 Jan. 269—30 Dec. 274 Lips.); wogegen der Hauptgegenstand der während der Regierung dieser beiden Bischöfe von Rom ausgegangenen und dorthin gerichteten Briefe und Schriften ein anderer wurde, nämlich die Lehre von der Trinität, von welchem Thema Dionysius von Alexandriens erster Brief an Xystus nur beiläufig und vorspielartig gehandelt hatte.

Unter Dionysius sind zu verzeichnen: 1. der Brief dieses Bischofs an Dionysius von Alexandrien und seine die Form eines Briefs tragende an Ebendenselben gerichtete Schrift wider den Sabellianismus, die Lehre, dass der λογος του θεου oder der Sohn Gottes ein Geschöpf sei (die nachmalige arianische Lehre) und den Tritheismus[320]), aus welcher letzteren uns Athanasius in seiner „Ep. de decretis Nic. syn." n. 26 das berühmte Fragment erhalten hat, beide dadurch hervorgerufen, dass einige Mitglieder der alexandrinischen Gemeinde nach Rom gekommen waren und hier ihren Bischof wegen Aeusserungen desselben in einem Briefe gegen den Sabellianismus (dem Briefe an Ammonius und Euphranor), die dem später von Arius Ausgesprochenen ähnlich waren, bei dem römischen Bischof angeklagt hatten (Ath. „Ep. de sent. Dionysii" n. 13 und „Ep. de synodis" n. 43); 2. ein Brief des Ersteren an den

übrig haben, und nach dem Urtheil, das Dionysius von Alexandrien bei Eus. Hist. eccl. 7, 7 über ihn fällt (er nennt ihn λογιος τε και θαυμασιος) Griechen gewesen zu sein scheinen. Auch sehen wir ja Dionysius von Rom später an Dionysius von Alexandrien Griechisch schreiben.

320) Dass der Brief des römischen Dionysius an Dionysius von Alexandrien und seine Schrift wider die im Texte genannten Irrlehren von einander verschieden waren, sagt Athanasius in der „Ep. de sent. Dion." c. 13 deutlich. Aus Ebendesselben „Ep. de synodis" c. 43, erhellt, dass die Schrift Briefform hatte, und zugleich, dass er sie im Namen einer römischen Synode schrieb, die er hatte abhalten lassen (ἡ μεν κατα Ῥωμην συνοδος ἠγανακτησεν, ὁ δε Ῥωμης ἐπισκοπος των παντων γνωμην γραφει προς τον ὁμωνυμον ἑαυτου).

Letzteren, in dem er zu erweisen suchte, dass die Behauptungen seiner Ankläger lügenhaft seien (Ath. „De sent. Dion.“ n. 18, „Ep. de decretis Nic. syn.“ n. 25 und „Ep. de synodis“ n. 44[321]); 3. Jenes an Diesen gerichtete, in Briefform gekleidete und aus vier Büchern bestehende[322]) Schrift *Ἐλεγχος και ἀπολογια*, die von Athanasius in der „Ep. de sent. Dion.“ n. 13 und 14, in der „Ep. de decretis Nic. syn.“ n. 25 und in der „Ep. de synodis“ n. 43, von Eusebius in der Hist. eccl. 7, 26, von Basilius dem Grossen in „De spir. sancto“ c. 29 n. 72 und von Hieronymus in „De viris illust.“ c. 69 erwähnt wird, und aus der uns Athanasius in seiner „Ep. de sent. Dion.“ n. 15. 17. 18. 20. 21. 23. 25, so wie in seiner „Ep. de decretis Nic. syn.“ n. 25 und seiner „Ep. de Synodis“ n. 44 und Basilius, a. a. O., eine Reihe von Stellen überliefert haben[323]); 4. ein Brief des alexandrinischen Dionysius an den römischen über einen Lucian, vielleicht den Nachfolger Cyprians, dessen Optatus in „De schism. Donatistt.“ I, 19 gedenkt (Eus. hist. eccl. 7, 9); 5. ein Trostbrief des Dionysius von Rom an die Kirche des kappadocischen Cäsarea, veranlasst durch eine Verheerung Kappadociens durch Barbaren, überbracht von römischen Gesandten, die zugleich gefangene Christen loskaufen sollten, und von der cäsarensischen Kirche noch zur Zeit Basilius des Grossen aufbewahrt[324]) (Basil. M.

321) An der von Ath. in „Ep. de sent. Dion.“ n. 18 aus Dionysius von Alexandriens *Ἐλεγχος και ἀπολογια* angef. St. sagt dieser: *ὥσπερ και σοι δὶ ἀλλης ἐπιστολης ἐγραψα, ἐν οἶς ἤλεγξα και ὃ προφερουσιν ἐγκλημα κατ' ἐμου ψευδος ὄν, ὥς οὐ λεγοντος τον Χριστον ὁμοουσιον εἶναι τῳ Θεῳ.* (An den beiden anderen im Text angef. Orten, wo Ath. dieselbe St. citirt, fehlt *σοι*.) Vgl. noch Basil M. „De Spir. sancto“ c. 29 n. 72, wo Basilius Dionysius von Alexandriens *Ἐλεγχος και ἀπολογια* als dessen *δευτερα ἐπιστολη προς τον ὁμωνυμον ἑαυτου* bezeichnet.

322) S. Ath. „Ep. de sent. Dion.“ n. 14 (*πρωτον μεν οὐν ἐλεγχου και ἀπολογιας ἐπεγραψεν ἑαυτου την ἐπιστολην*), sowie die beiden in der vorang. Anm. angef. Stt., und Hier. „De viris illustr.“ c. 69 („et quatuor libri ad Dionysium Romanae urbis episcopum“), sowie Ath. „Ep. de sent. Dion.“ n. 14. 16. 18 und 23, wo Ath. aus allen vier Büchern mit Angabe derselben citirt.

323) Auch in handschriftlichen syrischen Werken werden Stellen aus ihr (in syr. Uebers.) citirt. S. Wrights Index zu seinem „Catal. of syr. MSS. in the Brit. Mus.“ unter Dion. Alex., Vol. III p. 1269.

324) Vgl. ob. S. 431 f.

Ep. 70. Ad Damasum); endlich 6. das an Dionysius von Rom, Maximus von Alexandrien, alle Bischöfe, Presbyter und Diakonen und die ganze katholische Kirche gerichtete Schreiben der dritten antiochenischen Synode, in dem diese darüber berichtet, dass und warum sie Paul von Samosata abgesetzt, ein Schreiben, das aber nach den Schlussworten von Eus. hist. eccl. 7, 30 wohl erst nach Dionysius's Tode nach Rom geschick wurde oder doch erst nach demselben dort eintraf[325]).

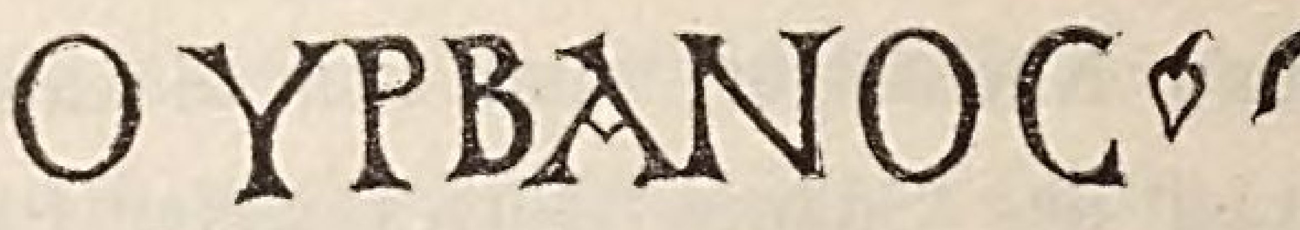
Von Felix I wissen wir, dass er einen Brief an Maximus von Alexandrien, Dionysius's Nachfolger, und den alexandrinischen Clerus über ie Menschwerdung des Sohnes Gottes wider Paul von Samosata geschrieben. Aus diesem Briefe haben uns die ephesinische Synode in Act. I (Coleti, a. a. O. T. II p. 1056), Cyrillus von Alexandrien in seinem Apologeticus gegen die Orientalen zu Anath. 6 (Coleti, ebds. p. 1379) und Marius Mercator, Opp. I p. 871 und 948 ed. Mig., ein Bruchstück eines Glaubensbekenntnisses überliefert (Mar. Merc. in lat. Uebers.). Das ganze Glaubensbekenntniss findet sich nach Wright, a. a. O. Vol. II, in Cod. syr. 14, 633 des Brit. Mus.[326]).

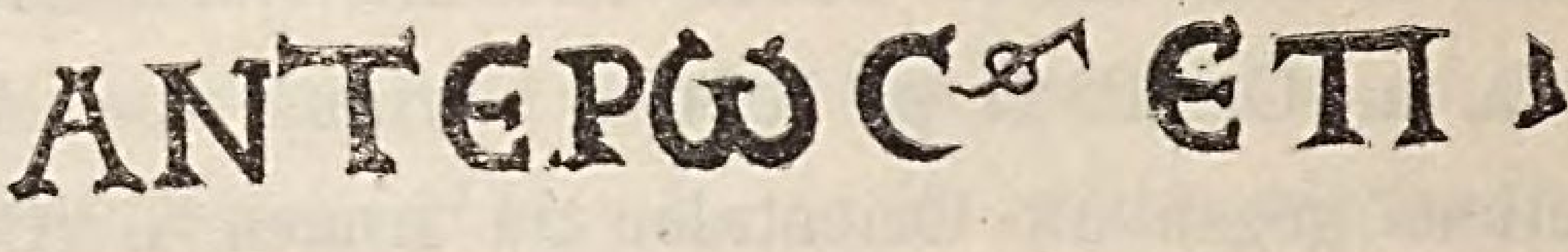
Eine wie bedeutende Stellung die griechische Sprache selbst noch bis tief in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts hinein in der römischen Kirche gehabt haben muss, das lässt sich aus einem merkwürdigen und interessanten Umstand ersehen, dem wir hier — im Anschluss an unsere Besprechung des griechischen und lateinischen Briefwechsels der römischen Bischöfe und ihrer Gemeinde zwischen 170 und 274 — schliess-

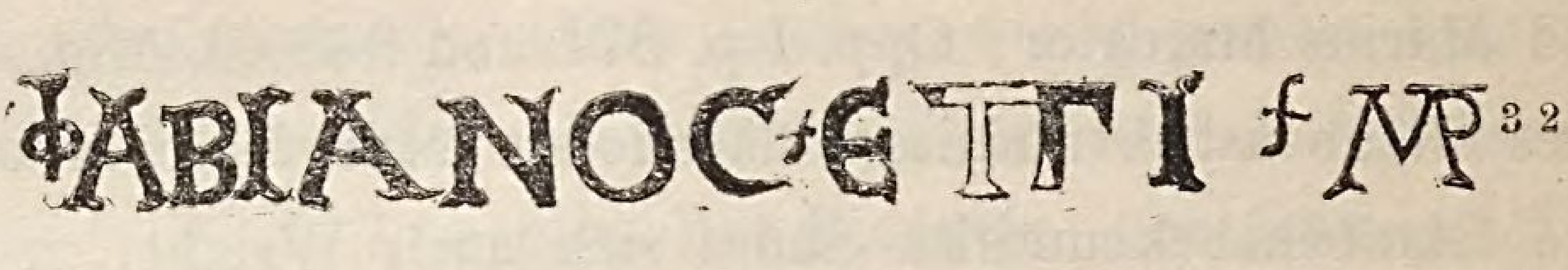
325) So Coust., a. a. O. p. 292, und Hefele, a. a. O. S. 116, gestützt auf die Schlussworte von Eus. Hist. eccl. 7, 30: *ἀλλα γαρ μικρῳ τουτου προτερον τον ἐπι Ῥωμης ἐπισκοπον Διονυσιον -- διαδεχεται Φηλιξ.* Gegen Coust. und Hef. erklärt sich Lipsius, a. a. O. S. 229, indem er die angef. Worte des Eusebius, die jene auf die Absendung des Schreibens der antiochenischen Synode an Dionysius u. s. w. zurückbeziehen, auf das unmittelbar Vorangehende beziehen will. Mit Unrecht, denn Dionysius starb nicht kurz, sondern lange vor den Begebenheiten, von denen Eusebius in dem unmittelbar Vorangehenden spricht.

326) „The Creed of Felix, bishop of Rome: תחויתא דהימנותא דקדישא פילכס רישא ד[אפיסקפא דרהומא] Fol. 6 *b*. The commencement coincides with the fragment given in Gallandii Bibl. Patr. t. III, p. 542" (das Fragm. in den ephes. Concilienacten und bei Cyrill. von Alex. und Mar. Merc.). Dieses Fragm. wird übrigens auch sonst in handschriftlichen syr. Werken mitgetheilt und citirt (s. Wright, a. a. O. p. 1274).

lich noch einige Worte widmen wollen. Wir meinen den Umstand, dass die im Cömeterium des Kallist aufgefundenen Grabschriften von fünf römischen Bischöfen aus dem dritten Jahrhundert, nämlich die des Urbanus (223—30 Coust., 222—230 Lips.), die des Anteros (235—36 Coust. Lips.), die des Fabianus 236—50 Coust. Lips.), die des Lucius (252—53 Coust., 253—254 Lips.), und die des Eutychianus (275—83 Coust. Lips.) Griechisch abgefasst sind, indem sie

 [327]),

 [328]),

 [329]),

 [330]) und

 [331])

lauten, während dagegen von lateinischen Epitaphien römischer Bischöfe aus dem angegebenen Jahrhundert, die aus ihm selber herrühren, nur ein einziges entdeckt worden ist, das des Cornelius (251—53 Coust. Lips.).

327) Dass das ϵ [E] in dieser Grabschrift der Anfangsbuchstab von *ΕΠΙϹΚΟΠΟϹ* ist, und die Grabschrift dem römischen Bischof Urbanus angehört, ist doch nicht ganz sicher. S. de Rossi, Rom. sott. II, p. 52 ss., Kraus, Rom. sott. S. 141 f., und Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 180 ff.

328) D. i. *ἐπισκοπος*.

329) D. i. *μαρτυρ*. Dieses *μαρτυρ* ist ein späterer, wiewohl nur wenig späterer, Zusatz. S. de Rossi, Rom. sott. II, p. 59 ss. und Kraus, Rom. sott. S. 142.

330) Statt *Λουκιος*. S. de Rossi, Rom. sott. II, p. 66 ss., Kraus Rom. sott., S. 142 f., und Lipsius, Chronol. der röm. Bisch. S. 212 Anm. *).

331) S. de Rossi, Rom. sott. II, p. 70 ss., und Kraus, Rom. sott., S. 137.

CORNELIVS ✳ MARTYR ✳
EP ✳ [332].

Und hiebei ist noch zu bemerken, dass dieses Epitaphium nicht, wie jene fünf, in der zur Area I des Coemeteriums des Kallist oder zur Area S. Caeciliae gehörigen Krypta der römischen Bischöfe oder S. Sixti (de Rossi, Roma sotteranea I, 257—58) angetroffen wird, sondern in einer anderen von derselben weit abgelegenen, zur Area S. Lucinae gehörigen, die eine beträchtliche Anzahl von Grabschriften zählt, welche den Namen der Cornelii und Maximi Caeciliani tragen. Mit diesem Umstand steht nämlich unverkennbar die Latinität des Epitaphiums in Zusammenhang, und sowohl er, wie diese, erklären sich daraus, dass Cornelius nicht, wie seine Vorgänger und Nachfolger, öffentlich, officiel im Namen der römischen Kirche, sondern privatim von einem Mitgliede oder von Mitgliedern derselben begraben worden ist, und dass er in verwandtschaftlichem (oder in irgend welchem anderen) Verhältniss zur gens Cornelia gestanden hat, für welches Letztere ja auch sein Name spricht[333]. De Rossi bemerkt in Betreff der vier letzten von den

[332]) S. de Rossi, Rom. sott., I. p. 277 ss. und p. 293 und dazu Tavv. zu T. I, Tav. IV, 2 und Kraus, Rom. sott., S. 173 f. Der Erstere bemerkt über das Alter der Inschrift: „Del rimanente il laconismo dell' epigrafe mostra abbastanza, che questo è o il primitivo epitaffio posto da chi seppelì s. Cornelio, o almeno un antichissimo titolo inciso assai prima del pontificato di Damaso. — Quest' epitaffio adunque è evidentemente o del tempo istesso della sepoltura del santo, o poco più recente".

[333]) De Rossi, Rom. sott. I, p. 293: „La latinità dell' epitaffio di s. Cornelio s'accorda con la notizia, che cotesto pontefice lungi dall' essere stato sepolto, come gli altri suoi antecessori e successori, a pubblico nome della chiesa romana *in coemeterio Callisti,* fu lasciato seppellire per le cure d'una romana matrona in separata cripta". („Qui eciam decolatus est ad templum martis cuius corpus noctu collegit beata lucina et sepeliuit in cripta iuxta cimitirium calesti uia appia in predio suo", Die ältere Recension des liber Pontificalis oder des Catalogus Felicianus im Cod. Bernensis 225 bei Lipsius, Chronol. der röm. Bisch., Beilage II S. 275). Kraus, Rom. sott., S. 175 f.: „Cornelius ist der erste Pabst vor den Zeiten des hl. Sylvester, welcher den Namen einer hochadeligen römischen Familie trug, eine Thatsache, welche zunächst zu der Vermuthung veranlasst hat, dass hier ein Verwandtschaftsverhältniss vorliege. Es steht mit dieser Annahme in vollstem Einklang, dass Corne-

fünf oben angeführten griechischen Grabschriften: „La grecità de' quattro epitaffi papali rinvenuti nella cripta destinata alla sepoltura per così dire officiale e solenne de' romani pontefici durante il secolo terzo dimostra, che la chiesa romana adoperava tuttora come sua la greca lingua“ [334]. „Ma la greca lingua in quegli epitaffi constantemente adoperata, la loro uniforme semplicità, il sistematico silenzio circa le date della vita e della morte dei singoli pontefici forniscono materia ad importanti osservazioni sul predominio della predetta lingua nell' uso ecclesiastico in Roma, sui rapporti tra i monumenti cemeteriali“ etc. [335]. „Due punti chiamano a sè la nostra attenzione; la costante grecità degli epitaffi dei romani pontefici, e la loro semplicità. L'uso costante della greca lingua in quegli epitaffi è prova manifesta, che greco fu il linguaggio ecclesiastico della chiesa romana nel secolo terzo“ [336]. Wir möchten in Rücksicht auf das ob. S. 303—7 Dargelegte, sowie auf die ob. S. 428—30 und S. 437—43 besprochenen Erscheinungen den Gebrauch des Griechischen in Epitaphien römischer Bischöfe des dritten Jahrhunderts und insbesondere seiner zweiten Hälfte nicht sowohl als Zeichen noch damaliger Vorherrschaft Desselben in der römischen Gemeinde ansehen, als vielmehr als eine Nachwirkung und ein Zeichen der Vorherrschaft auffassen, die es früher, vom ersten Jahrhundert an bis zu den letzten Decennien des zweiten, in mehr oder weniger hohem Grade in derselben hatte, und welche in den um 200 herumliegenden Decennien allmälig zu einer Gleichherrschaft beider Sprachen, einer paritätischen Stellung und Geltung derselben, geworden war. Von etwa 230—40 an scheint die ehemalige Vorherrschaft der griechischen Sprache unter den römischen Christen

lius in einem Coemeterium beigesetzt wurde, dessen Besitzer zu jener Familie in unzweifelhafter Beziehung standen. Darauf deutet die beträchtliche Anzahl der hier gefundenen, den Namen der Cornelii sowol wie den der Maximi Caecili tragenden Grabschriften. Zu übersehen ist ferner nicht, dass die Grabschrift des Cornelius in lateinischer Sprache abgefasst war, während alle amtlichen Grabschriften, wenn man sie so nennen will, der in der Pabstgruft Ruhenden in griechischer Sprache abgefasst waren.“

334) A. a. O., I, p. 293.

335) A. a. O., II, p. 72.

336) A. a. O., II, p. 236.

nach und nach, je länger, je mehr an die lateinische übergegangen zu sein.

Suchen wir nun nach und auf Grundlage von allem Dem, was wir von S. 303 an dargelegt und erörtert haben, und insbesondere auf Grundlage einer Reihe zum Theil schon beiläufig berührter (s. ob. S. 343 Anm. 142, S. 373 und 374 Anm. 186 und S. 374 Anm. 187) specieller Thatsachen die Frage zu beantworten: Wie verhielt es sich in der römischen Gemeinde im zweiten und dritten Jahrhundert beim Gottesdienst, der Schriftlesung und Predigt, dem Gebet und der Feier der Eucharistie, bei der Katechese und beim Taufact in Bezug auf den Gebrauch des Griechischen und Lateinischen?

Das im ersten Abschnitt der gegenwärtigen Abhandlung Dargelegte führte uns zu der Annahme, „dass die römischen Christen sich im apostolischen Jahrhundert beim Gottesdienst, so wie auch im katechetischen Unterricht und bei der Taufe anfangs, z. B. in der von Paulus in Rom. 16, 5 erwähnten *ἐκκλησία* im Hause des Aquila und der Priscilla und in den beiden *ἐκκλησίαι*, auf die der Apostel in Rom. 16, 14 und 15 hinzudeuten scheint, ausschliesslich oder doch so gut wie ausschliesslich und späterhin wenigstens überwiegend der griechischen Sprache bedient haben“ (S. 302).

Was von den letzten Decennien des ersten Jahrhunderts, das wird wesentlich oder doch im Ganzen auch noch von dem grössten Theile des zweiten oder von der Zeit zwischen Clemens Romanus's Tod[337]) und dem Anfang von Victors Episkopat gegolten haben. Nur mag in dieser Periode und insbesondere in dem letzten Theile derselben, wie das lateinische Element der römischen Gemeinde, so auch der kirchliche Gebrauch der lateinischen Sprache in stätiger, wenn auch vielleicht noch nicht sehr bedeutender Zunahme gewesen sein, indem im Laufe der Zeit doch immer mehr Römer und in Rom angesiedelte oder sich längere Zeit daselbst aufhaltende Abendländer, die entweder des Griechischen mehr oder weniger unkundig, oder römischen Wesens und spe-

[337]) Wir gedenken hier nachträglich noch des ob. S. 431 aus Unachtsamkeit unerwähnt gelassenen Faktums, dass Ignatius auf seinem Zuge nach Rom (zwischen 105—17) einen griechischen Brief, seine „Epistola ad Romanos“ an die römische Gemeinde richtete.

cifisch römischer Bildung waren, das Christenthum annahmen, und indem wohl auch das wesentlich lateinische Nordafrika, das gegen Ende des ersten oder im Anfang des zweiten Jahrhunderts das Christenthum von Rom her erhalten hatte, auf die Muttergemeinde einigermaassen zurückwirkte. Treten uns doch zwischen 150 und 190 in Rom nicht nur Männer, wie der ächtrömische Minucius Felix und sein ebenfalls ächtrömischer Freund Caecilius Natalis, und wie Tertullian, sondern auch die ersten Anfänge einer lateinisch-kirchlichen Literatur entgegen (s. ob. S. 410 f.), Anfänge, die das Vorhandensein eines lateinisch-christlichen Leserkreises in der Weltstadt voraussetzen. Man muss, wie schon in den letzten Decennien des ersten Jahrhunderts, so zwischen 100 und 190, und zwar in dieser Zeit je länger, in desto ausgedehnterem Maasse, in Rom nicht nur katechetischen Unterricht in lateinischer Sprache, lateinisches Taufbekenntniss und lateinischen Taufact mit lateinischem Tauffragen und lateinischer Tauformel, sondern auch besondere Gottesdienste für die des Griechischen mehr oder weniger unkundigen Mitglieder der Gemeinde gehabt haben, Gottesdienste, bei denen die Schriftabschnitte in lateinischer Uebersetzung vorgelesen wurden, und lateinisch gepredigt, lateinisch gebetet und die Eucharistie in lateinischer Sprache gefeiert ward, lateinische Nebengottesdienste, so zu sagen, an der Seite der griechischen Hauptgottesdienste. Waren doch, wie wir ob. S. 301 f. gesehen haben, in der römischen Gemeinde schon zur Zeit der Abfassung des *Ποιμην* lateinisch-kirchliche „termini" nicht nur ausgeprägt, sondern auch in die griechische Kirchensprache eingedrungen.

Unter Aniket (151—168 Coust., 154—56—166 oder 167 Lips.) stossen wir auf ein sehr interessantes Faktum betreffend den Gebrauch des Griechischen beim Gottesdienste in der römischen Gemeinde der damaligen Zeit. Wir meinen das von Irenäus in dem Fragmente seines Briefs an Victor, das uns Eusebius in der Hist. eccl. 5, 24 mitgetheilt hat, erwähnte Faktum, dass Aniket dem Polykarp, als dieser in Rom bei ihm war (s. über diesen Aufenthalt ob. S. 341—43), troz der zwischen ihnen und ihren Kirchen obwaltenden Differenzen, namentlich in Bezug auf die Zeit der Passahfeier, Ehren halber einräumte in der Kirche das Abendmal zu halten (*και τουτων ουτως εχοντων εκοινωνησαν ἑαυτοις, και ἐν τῃ ἐκκλησιᾳ παρεχωρησεν ὁ Ἀνικητος την εὐχα-*

ριϛτιαν τῳ Πολυκαρπῳ κατ᾽ ἐντροπην δηλονοτι[338]). Da wir „vix ac ne vix quidem" annehmen dürfen Polykarp werde die lateinische

[338]) Die Worte ἐν τῃ ἐκκληϛιᾳ παρεχωρηϛεν ὁ Ἀνικητος την εὐχαριϛτιαν τῳ Πολυκαρπῳ κατ᾽ ἐντροπην δηλονοτι sind verschieden aufgefasst worden. Einerseits sind sie nämlich von Rufin, der sie mit „ita ut concederet Anicetus Polycarpo etiam sacerdotali ministerio, honoris dumtaxat contemplatione, perfungi" wiedergiebt, von Valesius, der sie mit: „Et Anicetus in ecclesia consecrandi munus Polycarpo honoris causa concessit" übersetzt, von Strothdessen Uebersetzung derselben lautet: „Anicetus räumte dem Polykarpus Ehren halber ein, in seiner Gemeinde das Abendmal zu halten", von Kimmel, „De Rufino Eusebii interprete libri duo" p. 223—26, von Cotelier z. Constitt. apost. 2, 58 und von vielen Anderen davon verstanden worden, dass Aniket dem Polykarp gestattete, in seiner Kirche das Abendmal zu verwalten. Andererseits haben Franciscus Florens (Valesius's Vorgänger in der Professur des Kirchenrechts zu Orleans) „in tractatu ad titulum 7. Decretalium de translatione Episcopi", Petrus de Marca in seiner Schrift: „De concordia sacerdotii et imperii" V, 2, le Moyne, Varia sacra T. I Prolegg. *7 3—*8 vers., und Heinichen z. St. in ihnen den Gedanken ausgesprochen gefunden, dass Aniket dem Polykarp auf sein Begehren gestattete, in seiner Kirche das Abendmal zu geniessen. Die erstere Abfassung, die gewöhnliche, die in alle die Darstellungen der Kirchengeschichte Eingang gefunden hat, die des Faktums Erwähnung thun, ist ohne allen Zweifel die rechte. Für dieselbe spricht nämlich entscheidend, dass sie mit dem Zweck harmonirt, den Irenaeus an der von Eusebius mitgetheilten Stelle verfolgt, Victor zu bedeuten, dass seine Excommunication der Kleinasiaten wegen ihrer von der römischen abweichenden Praxis in Betreff der Zeit der Osterfeier verwerflich und höchlichst zu missbilligen sei, und insbesondere, dass sie in schneidendem Gegensatz stehe zu der Stellung, welche ältere römische Bischöfe troz dieser Differenz gegen dieselben eingenommen hätten, und dass bei ihr Aniket in Einklang mit sich selbst gehandelt hat, während die letztere Auffassung dem angegebenen Zweck des Kirchenvaters widerspricht, und bei ihr dem römischen Bischof ein sich widersprechendes Handeln beigelegt wird. Irenaeus hat in dem Vorangehenden gesagt, die römischen Blschöfe vor Soter, unter denen er neben Pius, Hyginus, Telesphorus und Xystus auch Aniket nennt, und zwar an erster Stelle, hätten Denen, welche in Bezug auf die Zeit der Osterfeier von der römischen Praxis abwichen, weit entfernt sie von der Kirchengemeinschaft auszuschliessen, zum Zeichen derselben die Eucharistie geschickt (και οὐδε ποτε δια το εἰδοϛ τουτο ἀπεβληϑηϛαν τινεϛ, ἀλλ᾽ αὐτοι μη τηρουντεϛ οἱ προ ϛου πρεϛβυτεροι τοιϛ ἀπο των παροικιων τηρουϛιν ἐπεμπον εὐχαριϛτιαν). Wenn er nun in den Worten: και ἐν τῃ ἐκκληϛιᾳ — δηλονοτι nicht Mehr gesagt hätte, als, Aniket habe Polykarp aus Rücksicht gegen ihn, aus Achtung, Reverenz vor ihm (κατ᾽ ἐντροπην) in seiner Kirche den Genuss der Eucharistie eingeräumt, gestattet

Sprache so gut verstanden haben, dass er das eucharistische Consecrationsgebet, das, wie wir von Justinus Martyr Apol. I c. 65 und 67

(παρεχωρησεν), so würde er 1. damit gesagt haben, dass er mit minder angesehenen Beobachtern der kleinasiatischen Praxis in Betreff der Osterfeier, als Polykarp, dies nicht gethan haben würde, oder dass sein Verfahren gegen Polykarp nur eine in dem ausserordentlich hohen Ansehn, in welchem dieser als Apostelschüler und insbesondere als Schüler des Apostels Johannes stand, begründete Ausnahme von der Regel war, und 2. denselben Aniket, von dem er vorher gesagt hatte, dass er den Kleinasiaten als Zeichen der Kirchengemeinschaft die Eucharistie geschickt habe, hier Polykarp dieselbe ausnahmsweise, aus ganz besonderer Hochachtung vor ihm haben gewähren lassen. Mit Jenem hätte Irenaeus ganz zweckwidrig geredet und mit Diesem Aniket ein sich widersprechendes Handeln beigelegt. Hiezu kommt noch, dass er von Aniket ausgesagt haben würde, derselbe habe aus Rücksicht auf einen Menschen Etwas gethan, was seinen kirchlichen Grundsätzen widersprach und also unrecht war. Was le Moyne und Heinichen gegen die gewöhnliche Auffassung eingewendet haben, dass παραχωρειν την εὐχαριστιαν in dem Sinne von „consecrandae eucharistiae munus concedere“ sehr hart sei, dass, wenn die angeführte Verbindung diesen Sinn haben sollte, wie in den Worten: Ἐπιτρεψεις δ᾽ αὐτῷ και την εὐχαριστιαν ἀνοισαι in Constitt. apost. 2, 58 ein Infinitiv (ἀναφερειν) hinzugefügt sein müsste, beruht auf einer unrichtigen Auffassung von εὐχαριστια an unserer Stelle. Εὐχαριστια ist an derselben nicht, wie oft, z. B. Just. Apol. I c. 66 in.: και ἡ τροφη αὑτη καλειται παρ᾽ ἡμιν εὐχαριστια, Constitt. apost. 2, 57, 11: Οἱ δε διακονοι μετα την προσευχην, οἱ μεν τῃ προσφορᾳ της εὐχαριστιας σχολαζετωσαν, ὑπηρετουμενοι τῷ του Κυριου σωματι μετα φοβου und in den vorangehenden Worten: τοις ἀπο των παροικιων τηρουσιν ἐπεμπον εὐχαριστιαν = ὁ ἀρτος και ὁ οἰνος ὁ εὐχαριστηθεις, ἡ εὐχαρισθεισα τροφη (Iust. Apol. I c. 65 und c. 66), die durch das eucharistische Gebet zu Christi Leib und Blut gewordenen Elemente, sondern entweder als „Nom. actionis“ die Danksagung (vgl. 1 Cor. 14, 16: πως ἐρει το ἀμην ἐπι τῃ σῃ εὐχαριστιᾳ; und Just. Apol. I c. 65: και εὐχαριστιαν — ἐπι πολυ ποιειται) oder auch das Dankgebet (Just. a. a. O.: οὗ συντελεσαντος τας εὐχας και την εὐχαριστιαν, Dion. Alex. bei Eus. hist. eccl. 7, 9: εὐχαριστιας γαρ ἐπακουσαντα και συνεπιφθεγξαμενον το ἀμην). In beiden Fällen haben wir eine Brachylogie, in dem zweiten eine dadurch, dass sehr häufig von dem Halten des eucharistischen Dankgebets (ἀναπεμπειν την εὐχαριστιαν) geredet wurde, hervorgerufene etwas stärkere. Mit παραχωρειν εὐχαριστιαν als Nom. act. vgl. die Verbindung πιστευειν ἀναστασιν statt πιστευειν, ἀναστασιν εἰναι (ἀναστασιν μη πιστευειν Constitt. apost. 6, 10, 1, και την ἀναστασιν οὐ πιστευουσιν Ign. ep. ad Trall. c. 6 läng. Rec.). Dass Irenaeus das Halten, die Verwaltung des Abendmals durch die Danksagung oder

erfahren[339]), damals noch ein frei aus dem Herzen strömendes war, in ihr halten konnte, so muss er das Abendmahl in griechischer Sprache verwaltet, und es also unter Aniket griechische Gottesdienste in Rom gegeben haben. Und diese Gottesdienste werden nach dem Eindruck, den wir von der ganzen Stelle erhalten, die Hauptgottesdienste, die eigentlichen Gottesdienste der römischen Gemeinde gewesen sein. Hiefür spricht Mehreres. Zuvörderst das ἐν τῃ ἐκκλησιᾳ, indem es, im Gegensatz stehend zu dem vorangehenden ἐκοινωνησαν ἑαυτοις: sie erkannten sich bei ihrer persönlichen Zusammenkunft gegenseitig als Glieder der einen Gemeinde Christi und Bischöfe in ihr an[340]), — in der öffentlichen, gottesdienstlichen Gemeindeversammlung bedeutet; ferner das παρεχωρησεν, *de jure suo concessit*", was auf den Gedanken führt, Aniket habe dem Polykarp eingeräumt, an seiner eigenen, des römischen Bischofs, Statt, das Abendmal zu halten; weiter das κατ' ἐτροπην, was darauf hindeutet, dass Aniket dem Polykarp etwas sehr Grosses gewährt habe, das Grösste, was er ihm gewähren konnte; endlich auch das ganz ausserordentlich hohe Ansehen, in dem Polykarp als der letzte Schüler der Apostel und insbesondere des Johannes und als der letzte Rest der apostolischen Zeit damals stehen musste und

das Dankgebet = das Halten des Dankgebets ausdrücken konnte, steht nicht zu bezweifeln, da ja die Verwaltung desselben von Seiten des Bischofs wesentlich in dem Dankgebete bestand, dass dieser über die ihm gereichten Elemente sprach (s. die beiden in der folgenden Anm. anzuf. Stt. Justins), und dass Irenaeus εὐχαριστια in dem Vorangehenden ἐπεμπον εὐχαριστιαν von den zu Christi Leib und Blut gewordenen Elementen gebraucht hat, verlangt natürlich nicht, dass er dies auch in παρεχωρησεν την εὐχαριστιαν gethan hat. Er redet eben an beiden Stellen von Verschiedenem.

339) Ἐπειτα προσφερεται τῳ προεστωτι των ἀδελφων ἀρτος και ποτηριον ὑδατος και κραματος, και οὑτος λαβων αἰνον και δοξαν τῳ πατρι των ὁλων δια του ὀνοματος του υἱου και του πνευματος του ἁγιου ἀναπεμπει και εὐχαριστιαν ὑπερ του κατηξιωσθαι τουτων παρ' αὐτου ἐπι πολυ ποιειται. — Και, ὡς προεφημεν, πανσαμενων ἡμων της εὐχης ἀρτος προσφερεται και οἰνος και ὑδωρ, και ὁ προεστως εὐχας ὁμοιως και εὐχαριστιας, ὁση δυναμις αὐτῳ, ἀναπεμπει.

340) Wir werden durch das ἐκοινωνησαν ἑαυτοις an das δεξιας ἐδωκαν ἐμοι και Βαρναβᾳ κοινωνιας in Gal. 2, 9 erinnert.

stand, was verlangt, dass Aniket ihm das Höchste eingeräumt hat, was er ihm einzuräumen vermochte. Mit einem Worte: Nur wenn wir annehmen, Irenaeus rede an der Stelle davon, dass Aniket dem Polykarp eingeräumt bei einem Hauptgottesdienst an seiner Stelle beim Abendmal zu fungiren, wird den Ausdrücken, deren er sich bedient (sowie auch dem Zwecke, den er verfolgt) und dem Ansehen Polykarps volle Genüge gethan.

Was schon in dem Zeitraum zwischen 100 und 190 Statt gefunden hatte, dass der lateinische Theil der römischen Gemeinde und mit ihm der Gebrauch seiner Sprache in der Katechese, bei der Taufe und beim Gottesdienste allmälig zunahm, das muss, wie aus der Thatsache erhellt, dass wir um die Mitte des dritten Jahrhunderts unter den römischen Christen ein sehr zahlreiches lateinisches Element und einen stark entwickelten Gebrauch des Lateinischen vorfinden (s. ob. S. 303—7, 428—30 und 437—43)[341]), in noch bedeutend höherem Maasse in der Zeit zwischen 190 und 240 bis 250 Statt gefunden haben, und zwar aus denselben Gründen. Nur war jetzt die Einwirkung der lateinischen Kirche Nordafrikas auf Rom ungleich grösser, als früher, indem damals diese Kirche mächtig heranwuchs, sich aufs Kräftigste entwickelte[342]), und, vor Allem, in Tertullian eine lateinische Kirchensprache schuf, und die Gemeinde der Weltstadt mit ihr in immer stärkerem und lebhafterem Verkehr trat[343]), und kam zu der Einwirkung Nordafrikas nun auch noch die Einwirkung anderer abendländischer Kirchen, namentlich der gallischen[344]), auf die Metropole des Abendlandes hinzu. Wir werden demnach sicher nicht irren, wenn wir sagen, dass die lateinischen Gottesdienste in der römischen Gemeinde sich in dem sechzig-

[341]) Diese Thatsache ist natürlich als das letzte Resultat einer sich durch die vorangehenden funfzig bis sechzig Jahre ziehenden Entwickelung anzusehen.

[342]) Konnte doch um 220 herum in Afrika schon eine bedeutende Synode gehalten werden („quando multi jam anni sint et longa aetas, ex quo sub Agrippino bonae memoriae viro convenientes in unum episcopi plurimi hoc statuerint", Cypr. ep. 73 n. 3 Bal. Leop., vgl. Ep. 71 n. 4 Bal. Leop.)

[343]) Im Anfang des in Rede stehenden Zeitraums gab Afrika in Victor Rom sogar einen Bischof aus seiner Mitte, und zwar einen sehr kräftigen und thätigen. Ueber die engen Beziehungen Tertullians zur römischen Gemeinde s. ob. S. 372—74 Anm. 186.

[344]) S. was wir ob. S. 228—31 bemerkt haben.

jährigen Zeitraum zwischen 190 und 250 nach und nach von Nebengottesdiensten zu Gottesdiensten erhoben, die mit den griechischen coordinirt waren.

Auch in dem in Rede stehenden Zeitraum stossen wir übrigens auf interessante Fakta betreffend den gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen in der römischen Gemeinde.

Tertullian sagt in seiner in den letzten Jahren des zweiten oder in den ersten des dritten Jahrhunderts verfassten (s. ob. S. 373 Anm. 186) lateinischen Schrift „De spectaculis" c. 25: „Quale est enim de Ecclesia Dei in diaboli Ecclesiam tendere? de coelo, quod aiunt, in coenum? illas manus, quas ad Dominum extuleris, postmodum laudando histrionem fatigare? ex ore, quo *Amen* in Sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere, *εἰς αἰωνας ἀπ᾽ αἰωνος* alii omnino dicere, nisi Deo et Christo?" In den letzten Worten dieser Stelle zielt der afrikanische Kirchenlehrer augenscheinlich darauf, dass das Volk, die Gemeinde beim Gottesdienst Gottes und Christi Preis enthaltende Doxologien, mit denen vom Priester gesprochene Gebete endeten[345]), mit Worten, wie *εἰς αἰωνας ἀπ᾽ αἰωνος*, beschloss[346]). Da er nun einer-

[345]) Oder auch eine Gottes und Christi Preis enthaltende Doxologie, mit der ein vom Priester gesprochenes Gebet schloss.

[346]) Möglich auch, dass die Doxologien selbst mit Worten, wie *εἰς αἰωνας ἀπ᾽ αἰωνος*, schlossen, und das Volk nur in diese Worte einstimmte oder sie wiederholte. Mit *εἰς τους αἰωνας των αἰωνων. Ἀμην*, — *εἰς τους αἰωνας. Ἀμην*, „per" oder „in omnia saecula saeculorum", „in saecula saeculorum" enden bekanntlich in den griechischen und lateinischen Liturgien die Doxologien am Schlusse vieler Gebete. Vgl. insbesondere die Aeusserungen des Irenaeus in „Adv. haeress." 1, 3, 1: *Ἀλλα και ἡμας, ἐπι της εὐχαριστιας* (Int. lat.: „in gratiarum actionibus", *ἐπι ταις εὐχαριστιαις*) *λεγοντας· εἰς τους αἰωνας των αἰωνων, ἐκεινους τους Αἰωνας σημαινειν* (*λεγουσιν οἱ Οὐαλεντινου μαθηται*). Da die Doxologien in den Liturgien stets mit *εἰς αἰωνας των αἰωνων* oder *εἰς αἰωνας* schliessen, so so sollte man an der tertullianschen Stelle eigentlich einen von beiden Ausdrücken erwarten. Tertullian hat wohl statt sich eines von ihnen zu bedienen *εἰς αἰωνας ἀπ᾽ αἰωνος* gesagt um auf das *νικας ἀπ᾽ αἰωνος* anzuspielen, was den Siegern in den Kampfspielen von den Zuschauern zugerufen wurde (s. Dio Cass., Hist. Rom. Lib. LXXII c. 20, und vgl. auch Lib. LXIII c. 20). Um diesen Zweck zu erreichen änderte er den kirchlichen Ausdruck etwas ab, indem es ihm nicht darauf ankam ihn ganz genau zu geben, da er voraussetzen konnte, dass

seits die Gemeinde Griechisch reden lässt und andererseits sein Buch Lateinisch, und also für Solche schrieb, die das Lateinische verstanden, so kann er in den Worten „εἰς αἰωνας — Christo?“ weder die afrikanischen Gemeinden, in denen der Gottesdienst ohne allen Zweifel ausschliesslich in lateinischer Sprache gehalten wurde[347]), noch die griechischen und hellenistisch-orientalischen, sondern nur die römische vor Augen gehabt haben, in der man griechische Gottesdienste hatte und Lateinisch verstand. Und da er nicht „in saecula a saeculo“ oder Beides, εἰς αἰωνας ἀπ᾽ αἰωνος und „in saecula a saeculo“, sondern nur εἰς αἰωνας ἀπ᾽ αἰωνος sagt, so müssen zur Zeit der Abfassung seiner Schrift die griechischen Gottesdienste in Rom noch die Hauptgottesdienste gewesen sein[348]).

Wir haben ob. S. 374 f. Anm. 186 ausgesprochen, dass in der Form, welche der zweite Artikel in dem Referat der Glaubensregel hat, das uns Tertullian in seiner dem letzten Jahre des zweiten oder einem der ersten Jahre des dritten Jahrhunderts angehörigen lateinischen Ausgabe von „De virgg. vel.“ c. 1 giebt[349]), eine Spur davon liegen möchte, dass diese Ausgabe eine Uebersetzung der ihr vorangegangenen griechischen ist. Hiezu fügen wir hier noch, dass die durch die Relation in der lateinischen Ausgabe hindurchscheinende Relation in der griechi-

seine Leser ihn kannten. — Noch wollen wir bemerken, dass die Lesart streitig ist. Wir lesen mit Rigaltius u. A. εἰς αἰωνας ἀπ᾽ αἰωνος. In dem „his apaeonos“ des Cod. Agobard. ist „his“ höchst wahrscheinlich εἰς und αἰωνας ausgefallen. Oehler hat bloss ἀπ᾽ αἰωνος.

347) Auch die carthagische machte hievon keine Ausnahme, obgleich hier so mancher Gebildete Griechisch verstand und sprach.

348) Vgl. noch das ob. S. 373 Anm. über die Leser der lateinischen Ausgabe von „De spectaculis“ Bemerkte. Die Worte: „εἰς αἰωνας — Christo“ werden übrigens wohl auch in der zum Theil und wahrscheinlich vorzugsweise für die Griechisch redenden Christen Roms bestimmten (s. ob. S. 372 f. Anm. 186) griechischen Ausgabe gestanden haben. — Noch wollen wir bemerken, dass aus dem Umstande, dass Tertullian „De spectaculis“, wie wir ob. S. 373 Anm. gesehen, zuerst ausser für seine christlichen Landsleute auch für die römischen Christen Lateinisch geschrieben hat, zu schliessen ist, dass um 200 in der römischen Gemeinde ein nicht unbedeutendes lateinisches Element vorhanden gewesen.

349) „*Credere in filium ejus, Jesum Christum* mit darauf folgenden Participien im Accusativ („*natum* —, *crucifixum* —, *resuscitatum* —, *receptum* —, *sedentem* —, *venturum*“).

schen auf ein griechisches Taufsymbol zurückgegangen sein muss. Ist aber dies der Fall gewesen, so hat dieses Taufsymbol aller Wahrscheinlichkeit nach Rom angehört, da es in Carthago doch kaum griechische Katechese und Taufe neben der lateinischen gegeben hat, da Tertullian die Taufe nicht hier, sondern dort empfangen hatte, und sein persönliches Taufsymbol mithin nicht das carthagische, sondern das römische war, da er, als er „De virgg. vel." schrieb, vor nicht sehr langer Zeit Mitglied der römischen Gemeinde und wohl auch Presbyter in ihr gewesen war (s. ob. S. 348 f. Anm. 157) und in Carthago fortfuhr in geistiger Beziehung zu ihr und zum Theil auch in äusserer Verbindung mit ihr zu stehen (s. ob. S. 373 Anm. 186), und da endlich, dass dem Referat der Glaubensregel in „De virgg. vel." zu Grunde liegende Symbol ganz das einfache Gepräge getragen haben muss, das dem altrömischen Symbol eigen war. Ist aber das griechische Symbol, auf dem direkte die Relation der Glaubensregel in der griechischen und indirekte die Relation derselben in der lateinischen Ausgabe von „De virgg. vel." ruht, in Rom gebraucht worden, so folgt hieraus, dass um 200 Taufe und Katechese daselbst zum Theil griechisch waren[350]).

[360]) Wir stellen hier noch den zweiten Artikel der Relation der Glaubensregel in „De virgg. vel." c. 1 Lateinisch und in (buchstäblicher) griechischer Uebersetzung und die ihm entsprechenden Bestandtheile des griechischen Texts des altrömischen Symbols, wie dieses uns in Marcells Glaubensbekenntniss und im Symbol im „Psalt. Aethelst." vorliegt, einander gegenüber:

credendi in — filium ejus, Jesum Christum,	πιστευειν εἰς — τον υἱον αὐτου, Ἰησουν Χριστον,	Πιστευω εἰς — Ἰησουν Χριστον, τον υἱον (Ps. Aeth. υἱον) αὐτου —,
natum ex virgine Maria,	γεννηθεντα ἐκ της παρθενου Μαριας,	γεννηθεντα ἐκ — Μαριας της παρθενου,
crucifixum sub Pontio Pilato,	σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου,	σταυρωθεντα ἐπι Ποντιου Πιλατου —,
tertio die resuscitatum a mortuis,	τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἐγερθεντα ἐκ νεκρων,	τῃ τριτῃ ἡμερᾳ ἀνασταντα ἐκ των νεκρων (Ps. Aeth. νεκρων),
receptum in coelis,	ἀναληφθεντα εἰς τους οὐρανους,	ἀναβαντα εἰς τους οὐρανους,
sedentem — ad dexteram Patris,	καθιζοντα — ἐν δεξιᾳ του πατρος	καθημενον ἐν δεξιᾳ του πατρος

Hieronymus berichtet uns, wie wir schon ob. S. 374 Anm. 187 gesehen haben, in „De viris illustr.“ c. 61, dass Hippolyt in seiner „προσομιλια de laude salvatoris“ andeute, dass er in Gegenwart des Origenes in der Kirche rede. Da nun jene προσομιλια, wie Alles von Hippolyt, Griechisch geschrieben war, und er, der ausschliesslich Griechisch schrieb, gewiss auch ausschliesslich Griechisch gepredigt hat, und da Origenes, wenn er auch vielleicht einer lateinischen Predigt folgen konnte, sich doch als Grieche zum griechischen Gottesdienste in Rom gehalten haben wird, so erhellt aus der Notiz des Hieronymus, dass die Predigt und der ganze Gottesdienst in Hippolyts Kirche Griechisch waren, indem seine Gemeinde aus Griechen bestand, und dass es also im zweiten Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts in Rom Kirchen mit griechischem Gottesdienst gab[351]).

Von 240—50 an bis in die ersten Decennien des vierten Jahrhunderts scheint die Gleichherrschaft, zu der das lateinische Element der römischen Gemeinde und seine Sprache zwischen 190 und 240—50 allmälig gelangt waren (s. ob. S. 456 f.), je länger, je mehr zu einer Vorherrschaft derselben geworden zu sein (vgl. das ob. S. 450 f. Bemerkte), einer Vorherrschaft, mit der die griechischen Gottesdienste in Rom in stets stärkerem Maasse hinter die lateinischen zurückgetreten sein müssen. Früher Hauptgottesdienste, wurden sie nun nach und nach Nebengottesdienste.

venturum judicare vivos et mortuos.	ἐρχομενον κρινειν (κριναι) ζωντας και νεκρους	ὁθεν ἐρχεται κρινειν (Ps. Aeth. κριναι) ζωντας και νεκρους.

Das „resuscitatum, ἐγερθεντα, und „*receptum*“, ἀναληφθεντα, bei Tertullian rühren davon her, dass es im Lateinischen kein Participium perfecti, sondern nur ein Participium praesentis von „resurgere“ und „ascendere“ giebt, von Christi Auferstehung und Himmelfahrt aber als von vergangenen Begebenheiten zu reden war. Was „*receptum*“ betrifft, so kann doch auch die Form des drittletzten Gliedes des zweiten Artikels im carthagischen Taufsymbol es mit hervorgerufen haben. Die sonstigen Abweichungen der tertullianischen Relation der Glaubensregel haben in dem freien Verhältniss solcher Relationen zu dem Taufsymbol, zu dem sie in Beziehung stehen, ihren Grund.

351) Möglich doch auch, dass in der Kirche, an der Hippolyt Presbyter war, griechischer und lateinischer Gottesdienst gehalten wurde, griechischer von Hippolyt und lateinischer von einem lateinischen Presbyter, indem die Parochie, in der Jener Presbyter war, griechische und lateinische Mitglieder zählte.

Wir sind sowohl in dem Zeitraume zwischen 100 und 190 als in dem Zeitraum zwischen 190 und 240—50 auf Fakta betreffend den gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen in der römischen Gemeinde gestossen. In dem Zeitraum zwischen 240—50 und den ersten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts treffen wir keine solche Fakta an, wenigstens sind mir keine bekannt[352]). Erst im Anfang der auf diesen Zeitraum folgenden Periode begegnet uns wieder eine Spur von griechischem Gottesdienst in Rom in dem Glaubensbekenntniss des Marcellus von Ancyra, indem dieses Glaubensbekenntniss, wie wir in unserer Abhandlung über dasselbe gezeigt haben, das altrömische Taufsymbol in dessen griechischem Text ist, und Marcellus diesen Text dadurch kennen gelernt haben muss, dass er in einer griechischen Kirche des damaligen Roms oder bei griechischen Gottesdiensten in einer von den römischen Kirchen der „traditio, explanatio“ und „redditio Symboli“ beiwohnte (s. ob. S. 119 ff. und 97 f.). Der Text, den er hier vorfand und seinem Briefe an Julius einverleibte, war übrigens ohne Zweifel schon im zweiten und dritten Jahrhundert in dem griechischen Theil der römischen Gemeinde gebraucht worden (s. ob. S. 142—161)[353]).

352) Doch haben wir wohl in den Worten: *πεπιστευκεναι (χρη)*
εἰς θεον πατερα παντοκρατορα,
και εἰς Ἰησουν Χριστον, τον υἱον αὐτου,
και εἰς το ἁγιον πνευμα
am Schlusse des uns von Athanasius in „De decretis Nic. Syn.“ c. 26 mitgetheilten Fragments aus Dionysius von Roms (259—68 oder 69) Schrift wider den Sabellianismus und die übrigen trinitarischen Irrthümer (s. ob. S. 445) den ersten Artikel, die Anfangsworte des ersten Gliedes des zweiten Artikels und das erste Glied des dritten Artikels im griechischen Text des altrömischen Symbols (vgl. die entsprechende Worte im Glaubensbekenntniss Marcells und im Symbol im Psalt. Aethelst.“ ob. S. 4 und 5), und gehen möglicherweise auch die Worte: *Περι δε της σαρκωσεως του λογου και της πιστεως, πιστευομεν εἰς τον κυριον ἡμων Ἰησουν Χριστον, τον ἐκ της παρθενου Μαριας γεννηθεντα* in dem uns aus dem Brief des Nachfolgers des Dionysius, Felix I (269—74), an Maximus von Alexandrien erhaltenen Fragment (s. ob. S. 447) auf das erste und zweite Glied in diesem Text zurück.

353) De Rossi, a. a. O. T. II p. 303, findet in der Grabschrift im Coemeterium S. Callisti, die er in den Tavv. zu T. II auf Tav. XLIII—IV n. 89 giebt: *χριστινα* *CTINA H EN ΘΕΩ ΚΑΙ ΧΡΙCΤΩ ΠΙCΤΕΥCΑCα . . . C. ΑΝΓΕΛΟΙC* eine

Was den gottesdienstlichen Gebrauch des **Lateinischen** in der römischen Gemeinde zwischen 240—50 und den ersten Decennien des vierten Jahrhunderts anbetrifft, so kann auf das Faktum hingewiesen werden, dass die Darstellung der Glaubensregel, die sich durch Novatians Schrift „De trinitate sive de regula fidei" hindurchzieht, auf dem **lateinischen** Text des römischen Taufsymbols ruht und fast alle seine Bestandtheile, bald mehr, bald weniger deutlich durchscheinen lässt[354].

Anspielung auf den griechischen Urtext des apostolischen Symbols in dessen römischer Gestalt. „Queste parole", sagt er daselbst, „alludono ai primi due articoli dell' apostolico simbolo: la quale cosa essendo tanto ovvia non sembrerà degna di speciale commento. E pure non è così. Le precise parole del simbolo insegnato ai catecumeni in tutte le chiese d'Oriente e in quasi tutte quelle altresì dell' Occidente cominciano: *πιστευω εἰς ἑνα θεον* etc., *credo in unum Deum* etc. Or bene se nell' epitaffio die Cristina leggiamo *ἐν θεῳ* in luogo di *εἰς θεον*, ed è quivi ommesso l'epiteto *unum,* siffatte varianti hanno un valore istorico e locale. Rufino d'Aquileja ed Ambrogio testificano, che la chiesa romana dava ai suoi catecumeni il simbolo senza la voce *unum* per ante-nicena ed immemorabile tradizione. Inoltre la chiesa d'Aquileja, che imitana la romana in quell' ommissione, soleva pronunciare *credo in Deo* piuttosto che *in Deum.* Ed è bello vedere come concordi con queste notizie la greca formola *ΠΙϹΤΕΥϹΑϹΑ ΕΝ ΘΕΩ ΚΑΙ ΧΡΙϹΤΩ*; indizio assai chiaro, che il simboto riferito in latino dai predetti scrittori fu letteralmente tradotto da quello, che in greco adoperò la chiesa romana circa la prima metà del secolo terzo e circa i tempi di Zefirino e di Callisto". In dem Folgenden findet de Rossi in dem *θεῳ και Χριστῳ* der Grabschrift, die er ungefähr in die Zeit Zephyrins und Kallists setzt, ein Zeugniss davon, dass die Schüler dieser von Hippolyt der Confundirung des Vaters und des Sohnes bezichtigten römischen Bischöfe die persönliche Verschiedenheit derselben bekannten. Allein ob in dem *ἡ ἐν θεῳ και Χριστῳ πιστευσασα* eine Anspielung auf das apostolische Symbol liegt, ist bei der grossen Einfachheit und Allgemeinheit der Worte sehr problematisch. Einem verstorbenen Christen konnte recht wohl das Zeugniss gegeben werden, dass er an Gott und Christus geglaubt habe, auch ohne dass der Zeugniss Gebende gerade an das Symbolum dachte. Anders würde es sich verhalten, wenn zu dem *ἐν Χριστῳ* noch *και ἁγιῳ πνευματι* hinzugefügt wäre. Und die alte römische Kirche sagte in ihrem Taufsymbol nicht *Πιστευω ἐν θεῳ,* „*Credo in Deo*", sondern *Πιστευω εἰς θεον,* „*Credo in Deum*" (s. z. B. das Glaubensbekenntniss Marcells, die ob. Anm. 352 angeführte Worten des Dionysius von Rom und die Ep. dogm. Leos des Grossen an Flavian c. 2). „*In*" mit dem Abl. gehörte zu den Eigenthümlichkeiten der aquilejensischen Symbolform.

[354]) Wir wollen dies zeigen, indem wir auf die einzelnen Artikel und Glieder des-

Der Process der allmäligen Latinisirung der alten römischen Gemeinde, der sich nach dem, was wir in dem Voranstehenden dargelegt

selben die Stellen aus Novatians Schrift folgen lassen, die zu ihnen in Beziehung stehen.

Credo in Deum Patrem omnipotentem. Regula exigit veritatis, ut primo omnium *credamus in Deum Patrem* et Dominum *omnipotentem*, id est rerum omnium perfectissimum conditorem etc., c. 1; vgl. noch die Worte: nos — et scimus et legimus et credimus et tenemus, unum esse Deum, qui fecit coelum pariter ac terram c. 30.

Et in Christum Jesum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum. Eadem regula veritatis docet nos *credere* post Patrem *etiam in Filium Dei, Christum Jesum, Dominum* Deum *nostrum*, sed *Dei Filium*", c. 9; — Et hoc ergo credamus, siquidem fidelissimum, *Dei Filium*, *Jesum Christum, Dominum* et Deum *nostrum*, c. 30. Vgl. noch die Stellen: Aut cum definitio regulae ab ipso Christo collocatur et dicitur: *Haec est autem vita aeterna*, *ut sciant, te unum et verum Deum et quem misisti, Jesum Christum* (Joh. 17, 3), c. 21. Si homo tantummodo Christus, quare credendi nobis talem regulam posuit, quo diceret: *Haec est autem* etc. (Joh. 17, 3)? — Est ergo credendum secundum praescriptum in Dominum unum verum Deum et in eum, quem misit, Jesum Christum consequenter, qui se nequaquam Patri — junxisset, nisi Deum quoque intelligi vellet; — nunc Deum se jungit merito, ut credituris divinitatis suae formulam poneret, c. 24. Quid si Moyses hanc eandem regulam veritatis exsequitur, et hoc in principio suarum nobis tradidit literarum, quo discamus, omnia creata et condita esse per Dei Filium, hoc est per Dei Verbum? Id enim dicit, quod Joannes —. Si enim Joannes dicit: *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil* (Joh. 1, 3) —, Moyses autem introducit Deum praecipientem, ut lux fiat —, non alium ostendit tunc adfuisse Deo, cui praeciperentur haec opera, ut fierent, nisi eum, per quem facta sunt omnia, et sine quo factum est nihil. Ac si Verbum Dei est, ostendit in principio Verbum fuisse, et Verbum hoc apud Patrem fuisse, Deum praeterea Verbum fuisse, omnia per ipsum facta esse, c. 25.

Qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine. Hunc eundem testatur (Esaias), quando dicit: *Ecce virgo concipiet et pariet filium* —, c. 9. Neque igitur eum haereticorum agnoscimus Christum, qui in imagine (ut dicitur) fuit et non in veritate, neque eum, qui nihil in se nostri corporis gessit, dum *ex Maria* nihil accepit —. Omnes enim istos (haereticos) — *nativitas* Domini — confutat, c. 10. Eine Beziehung auf „*de Spiritu sancto*" fehlt, weil Novatian, gegen den Doketismus streitend, sein Augenmerk beständig auf die Fleischwerdung des Sohnes Gottes oder die leibliche Seite der menschlichen Natur Christi gerichtet hielt.

Qui crucifixus est sub Pontio Pilato et sepultus. Hunc eundem (testatur Esaias), quando ad passionem ejus exclamat, dicens: *Sicut ovis ad occi-*

haben, durch den Zeitraum zwischen den letzten Decennien des ersten und den ersten des vierten Jahrhunderts hindurchzog, setzte sich in

sionem ductus est etc. Jes. 53, 7), c. 9. Omnes enim istos — mors (Domini) ipsa confutat. — Et sanguis idcirco de manibus ac pedibus atque ipso latere demanavit, ut nostri consors corporis probaretur, dum occasus nostri legibus moritur. Qui dum in eadem substantia corporis, in qua moritur, resuscitatus ipsius corporis vulneribus comprobatur, c. 10.

Tertia die resurrexit a mortuis. Aut quod *resurrecturus a mortuis: Et erit in illa die radix Jesse, et qui surget imperare gentibus* (Jes. 11, 10). Aut cum tempus *resurrectionis*: *Quasi diluculo paratum inveniemus eum* (Hos. 6, 3), c. 9. Qui dum in eadem substantia corporis, in qua moritur, resuscitatus ipsis corporis vulneribus comprobatur, etiam resurrectionis nostrae leges in sua carne monstravit, qui corpus, quod ex nobis habuit, in sua *resurrectione* restituit, c. 10. Eine Beziehung auf das *tertia die* fehlt.

Ascendit in coelis. Et quomodo *in coelum,* qua homo, *ascendit,* sic inde, qua Deus, ante descendit. Et quomodo ad Patrem, qua homo, vadit, sic, obediens Patri, qua Filius, inde descensurus est, c. 11.

Sedet ad dexteram Patris. Aut quod *sessurus ad dexteram Patris: dixit Dominus Domino meo: Sede ad dexteram meam* etc. (Ps. 110, 1), c. 9.

Inde venturus est judicare vivos et mortuos. Aut quod *judex omnium* ostenditur: *Deus, judicium tuum regi da, et justitiam tuam filio regis,* c. 9. Et quomodo, qua homo, sententiam patitur, sic *omne,* qua Deus, *de vivis et mortuis judicium* habere reperitur, c. 11.

Et in Spiritum sanctum. Sed enim ordo rationis et fidei auctoritas, digestis vocibus et literis Domini, admonet nos post haec *credere etiam in Spiritum sanctum*, olim ecclesiae repromissum, sed statutis opportunitatibus temporum redditum, c. 29.

Sanctam ecclesiam. Hic est, quo (Apostoli) confirmati — ipsos saeculi potestates et tormenta calcaverunt —, habentes in se dona, quae hic idem Spiritus Ecclesiae, Christi sponsae, quasi quaedam ornamenta distribuit et dirigit. Hic est enim, qui prophetas in Ecclesia constituit, magistros erudit, linguas dirigit — et ideo *Ecclesiam* Dei undique et in omnibus *perfectam* et *consummatam* facit, c. 29. *Ecclesiam incorruptam et inviolatam* perpetua *virginitatis* et veritatis *sanctitate* custodit, ebds. Hic est, qui operatur ex aquis secundum nativitatem semen quoddam divi generis et consecrator coelestis nativitatis — qui nos Dei faciat templum et nos ejus efficiat domum, ebds.

Remissionem peccatorum. Qui interpellat divinos aures pro nobis ineloquacibus gemitibus, advocationis implens officia et defensionis exhibens munera, c. 29.

Carnis resurrectionem. Qui, id agens, in nobis ad aeternitatem et ad *resurrectionem* immortalitatis *corpora* nostra producat —. Erudiuntur enim in illo

dem auf ihn folgenden Jahrhundert in gesteigertem Maasse und rascher Progression fort und führte schliesslich dahin, dass um 430 Caelestin I an Nestorius schreiben konnte, er habe seine Briefe vor längerer Zeit erhalten, sie indessen nicht bald nach ihrem Empfang beantworten können, weil sie erst ins Lateinische hätten übersetzt werden müssen, er aber nicht gleich einen Uebersetzer zur Hand gehabt habe[355]), und dass Cyrillus von Alexandrien es gerathen finden konnte, dem römischen Bischof seinen ersten Brief an ihn und die demselben beigelegte Darstellung der Lehre des Nestorius auch in lateinischer Uebersetzung zuzuschicken[356]). Diese Veränderung hatte eine doppelte Ursache. Die eine deutet Döllinger, Hipp. u. Kall. S. 28, in den Worten an: „Dies änderte sich aber seit Byzanz die Hauptstadt des Römischen Orients war, und alle Orientalen und Griechisch-Redenden nun nicht mehr nach Rom, sondern dorthin sich wandten". Dadurch, dass der griechische und hellenistische Orient in Constantinopel, der *νεα Ῥωμη*, einen eigenen politischen und kirchlichen Centralpunkt erhielt (ein Centralpunkt, der in politischer Beziehung öfter der des ganzen Reiches war), trat politisch, wie kirchlich eine schärfere Scheidung und ein stärkerer Gegensatz zwischen ihm und dem Occident und namentlich dessen Hauptstadt, der *παλαια Ῥωμη*, ein, und in Folge dieser Scheidung und dieses Gegensatzes wurde die letztere, die mit Eifersucht auf ihre griechische Nebenbuhlerinn hinblickte, immer occidentalischer, römischer, lateinischer.

et per ipsum et *corpora* nostra ad immortalitatem proficere. Vgl. noch mehrere Stellen in c. 10.

355) *Πρωην ἐδεξαμεθα τας σας ἐπιστολας, αἷς ἐν σθενῳ οὐκ ἠδυνηθημεν ἀποκριναϭθαι· ἐδει γαρ τον λογον εἰς Ῥωμαϊκον μεταβληθηναι. ὁπερ ὡς βραδεως δια την ἀναγκην ἐποιουμεν*, Coelestini Epp., Ep. XIII n. 2, Coust., Epp. Rom. Pontiff. p. 1116.

356) *Ὑπερ δε του εἰδεναι σαφως την σην ὁσιοτητα, τινα ἐστιν, ἁ αὐτος μεν λεγει και φρονει, τινα δε οἱ μακαριοι και μεγαλοι πατερες ἡμων, ἀπεστειλα τομους, κεφαλαιων περικοπας ἐχοντας. ἑρμηνευθηναι δε παρεσκευασα, ὡς ἐνεδεχετο τοις ἐν Ἀλεξανδρειᾳ*, Coelestini Epp. Ep. VIII n. 9, Coust., a. a. O. p. 1093. Was Cyrill in den angeführten Worten von der Darlegung der Lehre des Nestorius, die er seinem Briefe beilegte, seinem *Ὑπομνηστικον*, wie er diese Darlegung nennt, ausspricht, dass er sie ins Lateinische habe übersetzen lassen, das muss er natürlich auch mit dem Briefe selber gethan haben.

Die andere Ursache ist darin zu suchen, dass der christliche Occident von der Mitte des vierten Jahrhunderts an bis in die ersten Decennien des fünften in Hilarius, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus eine Reihe grosser, höchst einflussreicher lateinischer Kirchenschriftsteller erhielt, Kirchenschriftsteller, deren sprachlicher Einfluss von einer ganzen Anzahl lateinischer Kirchenscribenten zweiten Rangs (Eusebius von Vercelli, Lucifer von Calaris, Rufin, Cassian u. A.) noch verstärkt wurde[357]).

* * *

Excurs II.

Ueber den gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen im Abendlande während des früheren Mittelalters.

Indem wir daran gehen, im Nachfolgenden von dem schon oben in unseren Abhandlungen: „Ueber den griechischen Text des älteren römischen Symbols im sogenannten Psalterium des Königs Aethelstan" und: „Ueber den griechischen Text des späteren, längeren Symbols oder des Symbolum apostolicum im Cod. Sangall. 338 und im Cod. des Corpus Christi College zu Cambridge" gelegentlich (s. S. 188—99 und S. 219—34) berührten gottesdienstlichen Gebrauch des Griechischen im Abendlande während des früheren Mittelalters „ex professo" zu handeln, wollen wir zunächst diesen Gebrauch nach seinem ganzen Umfang darzulegen suchen um sodann den Versuch einer Beantwortung der Frage zu machen, wodurch derselbe hervorgerufen worden sei, welches seine Gründe seien, und welche Absicht und Meinung man mit ihm verbunden habe.

I. 1. Griechische Lectionen. — Der gottesdienstliche Gebrauch des Griechischen im Abendlande während des früheren Mittelalters trat zuvörderst hervor in der Vorlesung biblischer Abschnitte in griechischer Sprache beim Gottesdienste oder in griechischen Lectionen.

Man las in der römischen Kirche bei einzelnen Gelegenheiten, an einzelnen Tagen im Kirchenjahre, die biblischen Abschnitte, deren

357) Vgl. was wir ob. S. 228 in Betreff Galliens in derselben Beziehung bemerkt haben.

Vorlesung für diese Tage bestimmt war, sowohl Griechisch als Lateinisch vor.

Diese Tage waren folgende: 1) die grossen Festtage, wie der erste Weihnachtstag und der erste und zweite Ostertag; 2) der Sabbath in der letzten Woche der Quadragesimalzeit oder in der grossen Woche oder der Sabbath unmittelbar vor dem Ostertage, der grosse oder heilige Sabbath, und der Sabbath vor dem Pfingsttage — die beiden Tauftage der römischen Kirche; 3) die Samstage oder Sabbathe (genauer Sabbathsvigilien) in den Quatemberfasten, („jejunia quatuor temporum"[1]), welche Tage die üblichen Ordinationszeiten der römischen Kirche waren, oder die römischen Ordinationstage; endlich 4) der Sonntag, der unmittelbar auf eine Pabstwahl folgte, und an dem der erwählte Pabst consecrirt wurde und das päbstliche Pallium erhielt und hierauf die Messe feierte, oder der päbstliche Consecrationstag.

1) Dass an den grossen Festtagen, wie am ersten Weihnachtstage und am ersten und zweiten Ostertage bei der Messe die Epistel und das Evangelium des Tages sowohl Lateinisch als Griechisch vorgelesen wurde, ersehen wir aus dem 11. und 12. der 15 von Mabillon im zweiten Theile seines „Museum Italicum" (Paris 1689 und 1724) herausgegebenen und in dem 4. Theil der Migneschen Ausgabe der Werke Gregors des Grossen als „Appendix ad Sancti Gregorii Magni liturgica

[1]) D. h. die kirchlichen Fasten, die vier Mal des Jahres, im März, Juni, September und December, oder im ersten, vierten, siebenten und zehnten Monat gehalten wurden. Zu Leos des Grossen Zeit wurden die beiden ersten im Anfang der Quadragesimalwoche und in der Woche nach Pfingsten gehalten. Die Mainzer Synode vom Jahre 813 bestimmte, dass sie in der ersten Woche des März, in der zweiten des Juni, in der dritten des September und in der vierten des December gehalten werden sollten. Urban II verordnete endlich 1095, dass die Quatemberfasten an den Mittwochen nach dem Aschermittwoch, Pfingsten, Kreuzeserhöhung (den 14ten September) und Lucia (den 13ten December) anfangen sollten. Man fastete drei Tage: Mittwoch, Freitag und Samstag, und bei den Gottesdiensten an diesen Tagen wurden biblische Abschnitte vorgelesen, am Mittwoch 3, am Freitag 2 und am Samstag 6, diese letzten sowohl Lateinisch als Griechisch. Vgl. Ranke, „Das kirchliche Perikopensystem" S. 267 ff. und Jacobson im Artikel „Fasten in der christlichen Kirche", Herzogs Real-Encycl. B. IV S. 336.

opera“ abgedruckten „Ordines Romani“ [2]), sowie auch aus Anselm von Havelbergs (gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts) „Dialogi tres adversus Graecos“. — In dem ersten der beiden angeführten „Ordines Romani“ heisst es: „Prior subdiaconus latinus et subdiaconus Graecus portant (bei der Messe am ersten Weihnachtstage) libros ante pectus suum cum duobus subdiaconis“ etc. „Finita laude, subdiaconus Latinus legit Epistolam Latinam, deinde subdiaconus Graecus — legit Epistolam Graecam. — Archidiaconus et diaconus Graecus ferentes librum ante pectora sua cum quatuor subdiaconis, acolythi ferentes candelabra ante eos manent cum candelabris accensis ante pulpitum, illi vero legunt Evangelia“ (Greg. M. Opp. T. IV p. 1033 ed. Mig.), und ferner: „Facta laude, prior subdiaconus basilicarius legit (bei der Messe am ersten Ostertag) Epistolam Latinam, subdiaconus Graecus legit Epistolam Graecam. Duo cantores in pulpito cantant Gradale: „„*Haec dies, quam fecit Dominus*““. Primicerius cum schola respondet. Finitis cantibus, archidiaconus legit Evangelium Latinum, diaconus Graecus legit Evangelium Graecum“ (a. a. O. p. 1044). — In dem 12. „Ordo Romanus“ heisst es: „Finitis laudibus, legitur (bei der Messe am ersten Weihnachtstage) prius Latina Epistola et postmodum Graeca“ (a. a. O. p. 1065) und „Finitis laudibus, legitur (bei der Messe am ersten Ostertage) Latina Epistola prius, et postmodum Graeca, et Evangelium et Latinum et Graecum“ (a. a. O. p. 1079). Eine andere Stelle aus demselben „Ordo“, die wir weiter unten anführen werden, zeigt, dass auch am zweiten Ostertage die Epistel und das Evangelium Lateinisch und Griechisch vorgelesen wurden. — Wir gehen zu Anselm von Havelberg über. Dieser sagt Dial. III c. 16: „Italia antiquitus magna Graecia apellabatur, sicut antiquarum historiarum scriptores dicunt, et in urbe Roma utriusque linguae sermo usitatus vigebat, et vicissim Latini Graeca et Graeci Latina lingua utebantur, et neutra fuit aliena Romam habitantibus. Unde factum

[2]) Der 11. „Ordo Romanus“ ist verfasst von einem Benedict, der „Canonicus beati Petri“ war und zur Zeit Innocens II. 1130—42 lebte. Er schrieb denselben für Guido de Castello, Cardinalpresbyter zu St. Marcus, der unter dem Namen Coelestin II. Innocens’s Nachfolger auf dem päbstlichen Stuhle wurde. Der zwölfte „Ordo“ ist verfasst von dem Cardinal Cencius de Sabellis, der später unter dem Namen Honorius III. Pabst wurde und von 1217—27 regierte.

esse videtur, ut quaedam Latinis, quaedam etiam Graecis nominibus nuncupentur in Ecclesia; et inde institutum est quoque in ordine Romano, quod in summis festivitatibus ad Missorum sollennia Lectiones et Evangelia Latine et Graece recitentur propter praesentiam utriusque populi in utraque lingua eruditi", d'Achery, „Spicilegium" T. I p. 202[3]).

2) An den zwei Tauftagen in der römischen Kirche, an dem Sabbath in der letzten Quadragesimalwoche, dem grossen oder heiligen Sabbath, und am Sabbath vor Pfingsten wurde eine Reihe von biblischen Lectionen Lateinisch und Griechisch vorgelesen, an dem erstgenannten Sabbath nach dem ersten der von Mabillon herausgegebenen „Ordines Romani" vier, nach dem 10., 11. und 12. zwölf, an dem letzgenannten Sabbath nach dem 11. sechs. — In dem ersten mabillonschen „Ordo" heisst es: „Deinde lector exuit se planeta; ascendens in ambonem non pronunciat: „„*Lectio libri Genesis*"", sed inchoat ita: „„*In principio fecit Deus coelum et terram*"" (Gen. 1); nam et reliqui omnes sic inchoantur. In primis Graeca legitur, deinde statim ab alio Latina Tunc primum surgens pontifex dicit: „„*Oremus*"", et diaconus: „„*Flectamus genua*"", et datur oratio a pontifice, et legitur lectio Graece: „„*Factum est in vigilia matutina*"" (Ex. 14, 24 ss.), et ab ipso cantatur canticum hoc Graece: „„*Cantemus Domino*"". Post haec ascendit alius et legit supradictam lectionem Latine. Deinde pontifex surgens dicit: „„*Oremus*"", et diaconus ut supra; et datur oratio. Post haec legitur lectio Graece: „„*Apprehendent septem mulieres*"" (Jes. 4) et ab ipso cantatur canticum Graece: „„*Vinea*"" (Jes. 5, 1 ss.). Deinde ascendit alius legere supradictum Latine; canticum Latine cantat suprascriptum. Et pontifex: „„*Oremus*"", diaconus ut supra; et iterum legitur lectio Graece: „„*Scripsit Moysès canticum*"" (Deut. 31, 23 ss.); et alius ascendens legit eam Latine. Deinde pontifex vel (et?) diaconus ut supra. Post hoc cantatur Psalmus: „„*Sicut cervus*"" (Ps. 42) Graece; et alius ipsum Psalmum La-

[3]) Vgl. noch die Bemerkung Martènes in „De antiquis ecclesiae ritibus" Lib. I c. 3 Art. 2, T. I p. 102 ed. Ven.: „Hodie (Martène † 1739) in percelebri sancti Dionysii in Francia monasterio epistola et evangelium in quinque praecipuis festivitatibus graece et latine pronuntiantur".

tine" (Greg. M. Opp. T. IV p. 955 s. ed. Mig.). — In dem 10., 11. und 12. Mabillonschen „Ordo Romanus" heisst es: „In sabbato sancto. Hora sexta omnes conveniunt ad ecclesiam excusso novo igne de crystallo sive de lapide, unde cereus debet a diacono accendi" etc. „Deinde procedatur ad benedictionem cerei. Interim dum cereus benedicitur, pontifex cum cardinalibus et caeteris scholis procedit ad altare et, facta reverentia, ascendit ad ornatam sedem. Subdiaconus vero, finita benedictione cerei, ascendens ambonem incipit legere sine titulo: „„*In principio Deus creavit coelum et terram*"". Eo vero completo, si Dominus Papa velit, Graecus subdiaconus eandem lectionem Graece relegit; qua expleta, dicit pontifex: „„*Oremus*"", diaconus: „„*Flectamus genua*"" et post paululum: „„*Levate*"". Et vicissim dicant diaconi, si plures sunt: „„*Flectamus genua*"" et: „„*Levate*"". Deinde sequitur oratio, et sic per ordinem XII Latine et XII Graece, sicut Domino Papae placet, vicissim leguntur" (Ordo Rom. X, a. a. O. p. 1014). — „Ad sextam Sabbati sancti efficitur novus ignis, et cereus benedicitur, et leguntur duodecim lectiones Latine, et duodecim Graece, et cantantur tria cantica: „„*Cantemus Domino gloriose*"", „„*Vinea facta est*"", „„*Attende, coelum* (Ordo Rom. XI, a. a. O. p. 1041). — „Leguntur duodecim lectiones Latinae et duodecim Graecae, et cantantur tria cantica: „„*Cantemus Domino gloriose*"" et: „„*Vinea facta est*"", „„*Attende, coelum*"" (Ordo Rom. XII c. XIV: Quid debeat Dominus Papa facere in Sabbato sancto, a. a. O. p. 1076). — Endlich in den 11. der Mabillonschen „Ordines Romani" heisst es: „Sabbato Pentecostes ad officium baptismi leguntur sex lectiones Latinae et sex Graecae (a. a. O. p. 1049)[4]).

3) An den Sabbathen in den Quatemberfasten oder den Ordinationssabbathen wurden schon lange vor Beda Venerabilis's Zeit, also vor dem Anfang des achten Jahrhunderts, sechs biblische Abschnitte vorgelesen[5]), jeder in lateinischer und griechischer Sprache, von zwölf verschie-

[4]) Vgl. noch die Worte: „Graecas et latinas lectiones, quas die Sabbato sancto Paschae simulque et sancto Pentecostes subdiaconi legere soliti sunt" in der „Vita Benedicti III." im „Liber pontificalis" des Anastasius Bibliothecarius.

[5]) Welche diese Abschnitte waren, darüber s. Ranke, a. a. O. S. 276—80.

denen Lectoren, weshalb diese Tage auch „Sabbata duodecim lectionum“ genannt wurden. In Beda's Hymnus II. De celebritate quatuor temporum“ (Opp. T. V. p. 610 ed. Migne) heisst es:

„Septima, cum senas[6]) habeat, titulat duodenas,
Romana quod in urbe, caput quae dicitur orbis,
Ob populos varii sermonis in urbe fluentes
Tum Graeco, tum Romano, sermone leguntur.
Taliter ex senis fieri constat duodenas.
Non sensu vario, sed tantum dispare bombo.
Hac etiam feria benedictio praesulis ore
Confertur, Christi formam tenet ipse sacerdos,
Coetus apostolicus totidem in lectoribus adstat,
Diffundens variis coelestia dogmata linguis“.

Amalarius mit dem Zunamen Symposius (verschieden von Amalarius Fortunatus, Erzbischof zu Trier), der in der Zeit Ludwigs des Frommen zuerst Diaconus und hierauf Presbyter in der Metzer Diöcese, sodann Abt in Kloster Hornbach in derselben Diöcese und zuletzt Chorepiscopus sowohl in der Lyoner als in der Metzer Diöcese war, sagt in seiner Schrift: „De ecclesiasticis officiis Libri IV“, Liber II c. 1. „De duodecim lectionibus“: „Sex lectiones ab antiquis Romanis Graeca et Latine legebantur (qui mos apud Constantinopolim hodieque servatur), ni fallor, propter duas causas: Unam, quia aderant Graeci, quibus incognita erat Latina lingua, aderantque Latini, quibus incognita erat Graeca; alteram propter unanimitatem utriusque populi. Duodecim lectiones propter duodecim lectores dicuntur, non propter duodecim varietates sententiarum; sex lectiones tantummodo sunt in sententiis. Neque enim, si dixerimus: „„*Amen*““, „*Verum*“, propterea duas varietates intelligere debemus, sed unam. In temporibus, quando agimus XII lectiones, solemus jejunare, etiamsi provenerint in octavis Pentecostes, quando celebratur festivitas septiformis Spiritus et neophytorum“ (Migne, Patrol. T. CV p. 1073). — Ein dritter Zeuge ist der Verfasser des fälschlich Alcuin zugeschriebenen, in Wahrheit einer viel späteren Zeit (frühestens dem 11. Jahrh.) angehörigen Schrift: „De divinis officiis Liber“ in C. XXIX: „De Sabbato in duodecim Lectionibus“: „Lec-

[6]) „Sc. lectiones“.

tiones duodecim propter duodecim lectores dicuntur, quia ab antiquis Romanis bis legebantur, hoc est Graece et Latine (sex enim tantummodo sunt), nisi fallor, duas ob causas: Una, quia aderant et Graeci, quibus ignota erat lingua Latina, aderant et Latini, quibus incognita erat Graeca; altera causa propter unanimitatem utriusque populi. Qui mos apud Constantinopolin ubique hodie servatur. Nec ab re est, quod in unoquoque jejunio tres dies sunt" etc. (Alcuini Opp. T. II p. 488 ed. Frob., 1228 ed. Mig.).

4) An dem Consecrationstage des Pabstes, am ersten Sonntage nach seiner Wahl, wurden die Epistel und das Evangelium sowohl in griechischer als lateinischer Sprache vorgelesen. „Et notandum", heisst es im 12. der von Mabillon herausgegebenen „Ordines Romani", „quod laudes ab archidiacono cum cardinalibus et subdiaconis et scrinariis, epistola Latina cum Graeca, et Evangelium latinum cum Graeco et omnes aliae solemnitates tunc fiunt, sicut in feria secunda post Pascha" (a. a. O. p. 1098)[7]).

2. Griechische Gesänge. — Zweitens bediente man sich in der abendländischen Kirche beim Gottesdienste auch griechischer Gesänge aller Art.

Nach den Stellen, die ich ob. S. 469 s. aus 1., 11. und 12. von den 15 von Mabillon herausgegebenen „Ordines Romani" angeführt habe, wur-

[7]) Vgl. noch was Reiske in seinen „Commentarii ad Constantinum Porphyrogenitum de caerimoniis aulae Byzantinae", Corp. scriptt. hist. Byz., Const. Porphyr. Vol. II p. 875 s. anführt: „Acta Concilii Pisani de anno 1409: *Dominus Papa Alexander fuit coronatus. — Ex illa die multa fuerunt solennia, ut puta de stupis combustis, dicendo: Sic transit gloria mundi; de epistola et evangelio in Missa Graece, Hebraice et Latine.* Crassus in Diario electionis et coronationis Leonis X.: — *in medio vadit ille, qui dicturus est epistolam, portans librum evangeliorum, et cum eo qui dicturus est epistolam Graecam, et post eos qui lecturus est evangelium Graecum*".

Zu dem über den Gebrauch griechischer Lectionen in der römischen Kirche Mitgetheilten ist noch hinzuzufügen, was Reiske, l. l. p. 875, über denselben Gebrauch in den Kirchen des Königreichs Neapel anführt: „Conf. Josephus Catalanus ad Augustini Patricii Ceremoniale Ecclesiae Romanae p. 117 seq., ubi inter alia ait, olim consuevisse in regni Neapolitani ecclesiis epistolam atque evangelium Graece et Latine praelegi, et adhuc hodie Brundusii semel per annum in Dominica Palmarum epistola et evangelium Graeca lingua ex prisca et immemorabili eiusdem Latinae ecclesiae consuetudine recitari".

den an dem grossen Sabbath drei Gesänge: „*Cantemus Domino gloriose*“, „*Vinea facta est*“ und: „*Sicut cervus*“ oder „„*Attende, coelum*““ sowohl Griechisch als Lateinisch gesungen.

Nach dem Anhang zu dem erstgenannten „Ordo“ (a. a. O. p. 959—68) n. 12—14, n. 17 und n. 18 wurden in Rom am Sonntag, Montag, Dienstag, Freitag und Samstag in der Osterwoche beim Abendgottesdienste auch Stellen aus den Psalmen auf Griechisch gesungen. — In der n., die vom Abendgottesdienste am Sonntag handelt, n. 12, heisst es: „Post haec dicit sacerdos orationem, et descendunt ad fontes cum Antiphona: „„*In die resurrectionis meae*““. Quam ut finierint, dicit primus scholae: „*Alleluia*““, *῾Ο κυριος ἐβασιλευσεν* (Ps. 92, 1). Item Versum: *και γαρ ἐστερεωσε την οἰκουμενην, ἡτις οὐ σαλευθησεται* (ebds.). — In der folgenden n., wo vom Abendgottesdienste am Montag die Rede ist, heisst es: „Deinde post Psalmum CXII sequitur „„*All.*““ *῾Ο ποιμαινων τον ᾽Ισραηλ προσχες, ὁ ὁδηγων ὡσει προβατον τον ᾽Ιωσηφ. ῾Ο καθημενος ἐπι των Χερουβιμ ἐμφανηθι, ἐναντιον ᾽Εφραΐμ και Βενιαμιν και Μανασση* (Ps. 80, 1. 2). *᾽Αμπελον ἐξ Αἰγυπτου μετηρας. ᾽Εξεβαλες ἐθνη και κατεφυτευσας αὐτην. ῾Ωδοποιησας ἐμπροσθεν αὐτης και ἐπληρωσε την γην* (ebds. V. 9 und 10). — In der vom Abendgottesdienste am Dienstag handelnden n., n. 17, heisst es: „Post Ps. CXII sequitur: „„*Alleluia*““. *Προσεχετε λαος μου τῳ νομῳ μου· κλινατε το οὐς ὑμων εἰς τα ῥηματα του στοματος μου* (Ps. 78, 1). Vers. *ἀνοιξω ἐν παραβολαις* V. 2. — In der vom Abendgottesdienst am Freitag handelnden n., n. 17, heisst es: „Post Psalmum CXI (al. CXV) „„*All*“. *Οἱ οὐρανοι διηγουνται δοξαν θεου. Ποιησιν δε χειρων αὐτου ἀναγγελλει το στερεωμα* (Ps. 19, 2). Vers. *῾Ημερα τῃ ἡμερᾳ ἐρευγεται ῥημα και νυξ νυκτι ἀναγγελλει γνωσιν* (V. 3). — Endlich in n. 18, die vom Abendgottesdienste am Samstag handelt, heisst es: „Sabbato post Ps. CXI (al. CX) *Alleluia. Δευτε ἀγαλλιασωμεθα τῳ κυριῳ, ἀλαλαξωμεν τῳ θεῳ τῳ σωτηρι ἡμων* (Ps. 95, 1). Vers. *Προφθασωμεν το προσωπον αὐτου ἐν ἐξομολογησει και ἐν ψαλμοις ἀλαλαξωμεν αὐτῳ* (Vers 2). Vers. *῾Οτι θεος μεγας κυριος και βασιλευς μεγας ἐπι πασαν την γην* (V. 3).

Nach dem 11. und 12. der Mabillonschen „Ordines Romani“ wurde in Rom am Abend des ersten Ostertages von Sängern auch eine griechische

Sequenz vor dem Pabste gesungen. In jenem „Ordo" heisst es: „Finitis tribus Vesperis in basilica Salvatoris et ad Fontes et ad sanctam Crucem redit dominus Pontifex in praeparatam porticum: posito ibi facistorio (al. faldistorio) sedit ipse et alii ordines circa eum, Architriclinus autem cum aliis juvenibus ordinate praeparat ante dominum Pontificem potionem, et vinum bibit ipse, et omnes alii bibunt. Interim cantores surgunt et cantant hanc Sequentiam Graecam: *Πασχα ἱερον ἡμιν σημερον*, qua Sequentia finita, eunt et osculantur pedes Pontificis et dat eis bibere coppam potionis. Sic omnes laeti recedunt" (a. a. O. p. 1045). In dem 12. „Ordo" wird die griechische Sequenz vollständig angeführt. „Celebratis tribus Vesperis in basilica Salvatoris et ad Fontes et ad sanctam Crucem revertitur ad porticum sancti Venantii ibique sedet cum episcopis, cardinalibus caeterisque ordinibus et aliis tam laicis quam clericis in terra super tapeta residentibus. Deinde propinatur sibi claretum vinum et omnibus circumstantibus ab archidiacono et aliis pincernis. Interim vero primicerius cum cantoribus surgit et canit prosam Graecam hujusmodi: *Πασχα ἱερον σημερον ἡμιν ἀνεδεικνυσϑη, πασχα καινον, ἁγιον πασχα, μυστικον πασχα, πανσεβασμιον πασχα Χριστου του λυτρωτου, πασχα ἀμωμον, πασχα μεγα, πασχα των πιστων, πασχα τας πυλας ἡμιν του παραδεισου ἀνεῳγε, πασχα παντας ἀναπλαττον βροτους, καινον Παπαν, Χριστε, φυλαξον* (a. a. O. p. 1079 s.).

In der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts lernten zu Arelate die Laien nach ihres Bischofs, Caesarius's, Anordnung „Hymnen und Psalmen" auswendig[8]), und sangen sie in der Kirche mit lauter und modulirter Stimme gleich den Klerikern „Prosen und Antiphonen", Einige Griechisch, Andere Lateinisch. S. die merkwürdigen Worte, die wir ob. S. 219 aus der „Vita" des Caesarius von seinem Schüler Cyprianus von Tolonum angeführt haben. Aehnliches geschah nach Martènes Angabe in „De antiquis ecclesiae ritibus", Lib. I C. 3 Art. 2, T. I p. 102 ed. Ven., in Neapel: „His adde", sagt nämlich Mart. a. a O.,

[8]) Hievon und nicht vom Anschaffen geschriebener Psalmen und Hymnen, die vom Blatte gesungen werden sollten, sind wohl Cyprianus von Tolonums Worte: „compulit (Caesarius), ut laicorum popularitas psalmos et hymnos pararet" zu verstehen.

„quod in Vita S. Athanasii episcopi Neapolitani scribit Anonymus, quem nonnulli Petrum diaconum, Cassinensem monachum (lebte in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts), arbitrantur: „„In qua (Neapoli) laici simul cum clericis assidue graece latineque communi prece compte psallunt Deo debitumque persolvunt jugiter officium““[9]).

In England scheint nach dem „Psalt. Aethel.“ (s. ob. S. 5 f. Anm. 6 und S. 189) im siebenten und achten Jahrhundert die Litanei bei klösterlichen Gottesdiensten von Mönchen, die des Griechischen kundig waren, in dieser Sprache gesungen worden zu sein. S. das ob. S. 188 f. Auseinandergesetzte.

Dasselbe ist, wie es scheint, nach dem „Psalt. Aethelst.“ (s. ob. S. 189) dort in der angegebenen Zeit auch mit dem Symbolum, dem altrömischen Symbol, und mit der „Oratio dominica“ der Fall gewesen (s. ebds.). — Wenn wir in dem aus dem zehnten Jahrhundert stammenden Cod. Sangall. 338[10]), der ein Missale enthält, das spätere römische Symbol oder das „Symbolum apostolicum“, das Nicaenum und die „Oratio dominica“ mit musicalischen Zeichen versehen antreffen, so zeigt uns dies, dass die genannten Stücke in Sct. Gallen in der nachcarolingischen Zeit bei Gottesdiensten (den Hochämtern) auch Griechisch gesungen wurden. Die Sänger waren die des Griechischen kundigen Mönche daselbst, die sogenannten „Fratres hellenici“, die einen besonderen Verein bildeten[11]). Wenn wir ferner im „Psalt. Graec.

[9]) Noch sei hier erwähnt, was Martène, a. a. O., aus einem „Cod. Cassinensis tempore Bertharii scripto“ und aus dem Chronicon Cassinense des Leo Marsicanus Lib. I c. c. 31 mittheilt: „Seculo X. Cassinenses monachi feria tertia post Pascha extra monasterium procedentes ad S. Petri ecclesiam „„missam: Venite benedicti Patris mei cum cantu promiscuo, graeco videlicet atque latino, usque ad completum evangelium““ cantabant“. Vgl. hiemit Reiske, a. a. O. p. 875.

[10]) S. „Quellen“ B. I S. 237 Text und Anm. 29 und ob. S. 12 f. Anm. 22.

[11]) „Auch in der griechischen Sprache, die seit Carl dem Gr. im Frankenreiche nicht mehr etwas völlig Fremdes und Unbekanntes war, wurde in den Klöstern wenigstens den fähigsten Köpfen Unterricht ertheilt. Man bediente sich dabei der Sprachlehren von Dositheus und Aristarch, und einige Mönche brachten es hierin ziemlich weit, so dass sie den Homer und andere griechische Dichter lesen konnten und selbst griechische Verse zu machen im Stande waren. Besonders blühete in St. Gallen die griechische Sprache in der nach-carolingischen Zeit, bei den Hochämtern wurde das *Credo, Gloria* und *Paternoster* auch in griechischer Sprache abgesungen, der

Papae Gregorii" nach dem griechischen und lateinischen Psalter das griechische und lateinische Apostolicum in Verbindung mit der „Oratio dominica" und den gebräuchlichen Hymnen vorfinden (s. ob. S. 13 Anm. 22), so werden wir hieraus schliessen dürfen, dass es in England wohl im früheren Mittelalter bei Gottesdiensten gesungen worden ist, ohne Zweifel in Klöstern von des Griechischen kundigen Mönchen. Und wenn uns endlich in dem ehemals der „Ecclesia Essendis" angehörigen, (nach Binterim) aus dem neunten Jahrhundert stammenden Missale der Düsseldorfer Bibliothek neben anderen griechischen Stücken (dem „Gloria in excelsis", dem „Sanctus", dem „Agnus Dei" und der „Communio") das griechische Nicaenum mit musikalischen Zeichen versehen begegnet (s. Bint. a. ob. S. 2 angef. O. p. 115 ss.), so haben wir daraus den Schluss zu ziehen, dass man in dem genannten Jahrhundert in der Kölner Diöcese dieses Symbol neben jenen Stücken in griechischer Sprache gesungen hat. Vgl. auch noch die Mittheilung Martènes, a. a. O., über das Absingen des griechischen „Credo", d. i. wohl des griechischen Nicaenums, in der neapolitanischen Kirche am ersten Ostertage bei der Messe: „Praeterea in ms. Constitutionibus ecclesiae Neapolitanae haec leguntur: „„In die resurrectionis, dicto Evangelio, Dominus archiepiscopus incipit Credo in graeco sermone, si placet, et supradictus archiepiscopus, presbyter sancti Georgii ad Mercatum cum sociis suis et archipresbyter Sanctae Mariae Rotundae decantant in graeco sermone in conspectu Domini archiepiscopi alta voce, et alii cantores de choro repetunt alternatim in latino cantando etiam alta voce, et deinde missa finitur, ut consuetudo est"".

Nach dem Anonymus Turonensis in seinem handschriftlichen „Speculum ecclesiae" sang man in Rom und, der römischen Kirche folgend, in Gallien in der ersten Messe an Weihnachten den „Hymnus Angelicus" oder das „Gloria", das „Gloria in excelsis Deo" Griechisch:

Sterbetag des hl. Notker wurde im Nekrologium in griechischer Sprache angezeigt, und die des Griechischen kundigen Mönche bildeten einen besonderen Verein unter dem Namen der griechischen Brüder (Ildefons von Arx, Gesch. des Cantons St. Gallen Th. I S. 184)", Hefele in der Abhandlung: „Wissenschaftlicher Zustand im südwestlichen Deutschland und in der nördlichen Schweiz während des neunten, zehnten und eilften Jahrhunderts", Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik, B. I S. 288.

„In missa cantatur *Gloria in excelsis Deo*, quod antea tacebatur. In hac enim nocte nato Domino haec insonuit laus angelica, a nunquam prius audita. Solus sacerdos praecinit, mox cum eo totus chorus, quia, cum unus angelus evangelizasset ortum Christi pastoribus, facta est cum angelo multitudo caelestis exercitus. Nos canimus illud graece juxta morem antiquum Romanae ecclesiae, cui tum Graeci, quam Latini solebant antiquitus deservire, et a Graecis habitabatur maxima pars Italiae, unde lingua graeca non minus erat nota Latinis quam latina, et quia LXX. interpretes utrumque Testamentum transtulerunt ex Hebraeo in Graecum, et inde translatum est in Latinum, ob honorem et reverentiam linguae Graecae cantamus canticum angelicum illud graece in prima quidem missa, sed in secunda latine. Decet enim, ut graeca praecedat latinam tanquam mater filiam, graecamque latina sequatur ceu filia matrem“ (Martène, a. a. O.). Dem „Cod. eccl. Ess.“ zufolge wurde der „Hymnus angelicus“ im neunten Jahrhundert auch in der kölner Diöcese in griechischer Sprache gesungen (s. die ob. S. 476 angef. St.) Und ebenso sangen ihn in der nachcarolingischen Zeit die St. Gallener „Fratres hellenici“ und die Mönche des Klosters des hl. Martialis zu Limoges in dieser Sprache. Jenes erhellt aus Cod. Sangall. 338 (s. die ob. S. 475 Anm. 10 angef. Stt.); in Betreff des Letzteren s. Jourdain, Gesch. der aristotelischen Schriften im Mittelalter, übersetzt von Stahr S. 47.

Aus dem „Psalt. Aethelst.“ und dem „Cod. eccl. Ess.“ ersehen wir, dass das „Sanctus“ oder der „Hymnus seraphicus“ oder „cherubicus“, der *῾Υμνος ἐπινικιος* der griechischen Liturgien [12]), in England im siebenten und achten und in der kölner Diöcese im neunten Jahrhundert Griechisch gesungen ward. Und dasselbe geschah nach Jourdain, a. a. O., im zehnten Jahrhundert zu Limoges im Kloster des hl. Martialis.

Martène macht zu der von ihm „ex ms. monasterii S. Martini Augustodunensis“ herausgegebenen, in Mignes Patrol. Lat T. LXXII p. 89—98 abgedruckten „Expositio brevis antiquae liturgiae galli-

[12]) *῾Αγιος, ἁγιος, ἁγιος Κυριε (Κυριος) Σαβαωθ, πληρης ὁ οὐρανος και ἡ γη της δοξης σου (αὐτου)*, „Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt Coeli et Terra gloria tua“ (Jes. 6, 4; vgl. Apoc. 4, 8).

canae[13]) die Bemerkung: „Ita sacro Parasceves die Ecclesia Graece et Latine decantat *Agios o Theos*, *Agios Ischyros*, *Agios Athanatos eleyson imas*“, d. h. das Trishagion. Vgl. hiemit, was Hugo Menardus in seinen „Notae et observationes in S. Gregorii Magni librum Sacramentorum“, Not. 292 aus einem auf Befehl des Corveyer Abts Ratoldus († 986) geschriebenen Codex des „Sacr. Greg.“ (Cod. Corb. Ratoldi) anführt: „ „*Post has Orationes pergant* (am Charfreitag) *duo diaconi in sacrarium aut retro altare. Cantant:* Populе meus. *Presbyteri vero duo stant ante crucem, cum salutatione respondeant:* Agios o Theos (das griechische Trishagion). *Item chorus:* Sanctus Deus, sanctus Fortis[14]) (das lateinische Trishagion). *Deportetur crux paululum in antea, et iterum cantant diaconi:* Ego quidem eduxi te per desertum. *Presbyteri vero:* Agios o Theos. *Et chorus iterum:* Sanctus Deus, sanctus Fortis. *Item deportatur paululum:* Quid ultra debui facere. Agios. *Item* Sanctus Deus“ (Greg. M. Opp. T. IV p. 332 ed. Mig.).

Nach dem Missale Mozarabicum soll der Chor bei der Messe unmittelbar vor den „Preces“ singen: „Agios, Agios, Agios, Domine Deus rex aeterne tibi laudes et gratias“ („*Dicat presbyter elevando manus:* Oremus. *R. chor.* Agios“ etc., Martène, a. a. O. p. 169; vgl. Lit. Moz. T. I p. 540 ed. Mig.)

In der „Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae“ lautet der dritte Abschnitt, der die Ueberschrift: „De Aius“, d. i. Ἅγιος führt: „Aius vero ante prophetia[15]) pro hoc cantatur in graeca lingua, quia praedicatio Novi Testamenti in mundo per Graeca lingua processit, excepto Matthaeo Apostolo, qui primus in Judaea Evangelium Christi Hebraeis literis edidit. Servate ergo honorem linguae, quae prima Evan-

[13]) Sie besteht aus zwei Briefen und beginnt mit den Worten: „Germanus episcopus Parisius scripsit de missa“. Nach Martène ist sie zum Wenigsten in der Mitte des sechsten Jahrhunderts verfasst von Germanus (lebte um die Mitte dieses Jahrhunderts) selbst oder, als eine Epitome einer grösseren Schrift von ihm, von einem seiner Schüler (s. die „Admonitio“ vor seiner Ausgabe derselben bei Mign., a. a. O. p. 87 s.)

[14]) Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.

[15]) Die „Expos. brev. ant. lit. gall.“ ist in einer barbarischen Sprache abgefasst und zählt insbesondere viele Antiptosen. Vgl. was wir ob. S. 167—70 bemerkt haben.

gelium Christi vel suo senio recipit, vel suis literis docuit primum canticum. Incipiente praesule Ecclesiae Aius psallet dicens Latino cum Graeco, ut ostendat junctum Testamentum Vetus et Novum", und der achte, der: „De Aius ante Evangelium" überschrieben ist: „Tunc in adventu sancti Evangelii claro modulamine denuo psallet clerus *Aius* in specie Angelorum ante faciem Christi ad portas inferi clamantium: *Tollite portas principes vestras, et elevamini portae aeternales et introibit Dominus virtutum rex gloriae*" (Ps. 24, 7). Vgl. hiemit die beiden Stellen in dem wahrscheinlich der altirischen Kirche angehörigen (s. „Quellen" B. II S. 287 f.) „Sacramentarium Gallicanum": „*Dicitur post Aïos.* Tu summe Deus, aios, ipse[16]) sanctus, omnipotens Sabaoth" etc. und: „*Collectio post* Aïos. Judicia tua, Deus, conprehendere non valemus" etc. (Mab. „Mus. Ital." T. I p. 281 s. und Murat. „Lit. Rom. vet." T. II p. 780 s.). Martène bemerkt zu der ersten von den beiden aus der „Expos. brev. ant. lit. Gall." angef. Stt.: „Aius pro Agios hic poni nemo non videt, intelligiturque de trisagio seu brevi oratione, quam chorus post benedictionem ante prophetiam decantabat, qualem forte legimus in missa Mozarabum in hunc modum, *Agios, Agios, Agios, Domine Deus rex aeterne tibi laudes et gratias.* Aut similem illi quam in Parasceve concinit Ecclesia *Agios o Theos, Agios Ischyros, Agios Athanatos eleison imas*".

Nach dem „Cod. eccl. Ess." wurde das „Agnus Dei" im neunten Jahrhundert in der kölner Diöcese Griechisch gesungen. Dasselbe geschah nach Jourdain, a. a. O., im zehnten im Kloster des hl. Martial zu Limoges.

Endlich gehört hierher auch noch das in Rom und in den übrigen abendländischen Kirchen mit Ausnahme der nordafrikanischen von alter Zeit her in den Litaneien, in der Messe nach dem „Introitus" und sonst gesungene „Kyrie eleison" und „Christe eleison". Schon die zweite Synode zu Vaison (Vaseo in der Kirchenprovinz von Arelate) vom Jahre 529 weiss von dem Gebrauch des „Kyrie eleison" in Rom und in dem übrigen Italien und führt ihn in Gallien ein. „Et quia tam in sede apostolica", so lautet nämlich ihr dritter Canon, „quam etiam per totas orientales atque Italiae provincias dulcis et nimium salu-

16) Fortasse, *id est sanctus,* quod esset Glossema vocabuli ἅγιος, Mab.

taris consuetudo est intromissa, ut *Kyrie eleison* frequentius cum grandi affectu et compunctione dicatur, placuit etiam nobis, ut in omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo et ad matutinum et ad missas et ad vesperas Deo propitio intromittatur", Coeleti, „Sacrosancta concilia" T. V p. 822. Gregor der Grosse sagt in Epistt. Lib. IX ep. 12. Ad Joannem episcopum Syracusanum: „Kyrie eleison autem nos neque diximus, neque dicimus, sicut a Graecis dicitur, quia in Graecis simul omnes dicunt, apud nos autem a Clericis dicitur, et a populo respondetur, et totidem vicibus etiam Christe eleison dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur. In quotidianis missis aliqua, quae dici solent, tacemus, tantum „Kyrie eleison" et „Christe eleison" dicimus, ut in his deprecationis vocibus diutius occupemur", Greg. M. Opp. T. III p. 956 ed. Mig. Und in Pseudo-Alcuins „Liber de officiis divinis" c. 40 heisst es: „Cantore incipiente Kyrie eleison, collocantur (ved Messen) cerei in ordine a parte australi in septentrionem ab Acolytho, ostendente hoc facto, quod misertus sit Dominus omnipotens mundo in meridie et septentrione. Ideo autem Kyrie eleison et Latini Graece et Graeci latine proferunt, quia et illorum quaedam Graeca honestius quam Latina et quaedam Latina melius quam Graeca sonant, et ut unum ejus populum nos esse ostendamus, unumque Deum utrumque populum credere", Alcuini Opp. T. II p. 498 ed. Froben.

3. Griechische Symbole bei der „Traditio" und „Redditio Symboli" und griechische „Interrogationes de fide" beim Taufact. — Endlich drittens waren in der abendländischen Kirche während des früheren Mittelalters auch griechische Symbole bei der „Traditio" und „Redditio Symboli" und griechische „Interrogationes de fide" beim Taufact im Gebrauch.

Die Symbole, deren man sich bei diesen Acten bediente, waren: das griechische Nicaenum (Nicaeno-Constantinopolitanum), das spätere, längere römische Symbol (das sogenannte „Symbolum apostolicum") in griechischer Uebersetzung, sowie auch (bei den „Interrogationes de fide" am Schlusse der alten Zeit und im Anfang des Mittelalters) das ältere, kürzere römische Symbol in griechischer Uebersetzung.

Die beiden erstgenannten Symbole wurden im Occident vor

Allem bei der „Traditio Symboli“, als „Symbola tradita“ gebraucht, insbesondere das griechische Nicaenum.

Und zwar war es zuerst und vornehmlich die römische Kirche, in der dieses Symbol als „Symbolum traditum“ gebraucht wurde.

Nach dem „Sacramentarium Gelasianum“ ging in der alten römischen Kirche die „Traditio Symboli“ am Traditionstage (dem Mittwoch der 4. Quadragesimalwoche) in folgender Weise vor sich: Ein Akoluth nahm, nachdem der Presbyter die genannte kirchliche Handlung mit der „Praefatio Symboli“ eingeleitet hatte, eins von den Kindern, die am grossen Sabbath getauft werden sollten, und zwar einen Knaben, auf seinen linken Arm, legte seine (rechte) Hand auf dessen Haupt und sang, nachdem er auf die Frage des Presbyters: „Qua lingua confitentur Dominum nostrum, Jesum Christum?“ geantwortet hatte: Graece, auf die Aufforderung: „Adnuntia fidem ipsorum, qualiter credunt“ das nicaenische (nicaeno-constantinopolitanische) Symbol in griechischer Sprache, während er seine Hand auf des Kindes Haupt hielt. Hierauf sagte der Presbyter: „Filii charissimi, audistis Symbolum Graece, audite et Latine“ und fragte zum zweiten Male: „Qua lingua confitentur Dominum nostrum, Jesum Christum?“ Der Akoluth antwortete: „Latine“, und sang, vom Presbyter aufgefordert, ebendasselbe Symbolum in lateinischer Sprache, worauf der Presbyter noch eine kurze Rede über das jetzt tradirte Symbol hielt. „Post haec“ (nach der „Praefatio Symboli“), heisst es im „Sacr. Gelas.“, „accipiens acolythus unum ex ipsis infantibus masculum, tenens eum in sinistro brachio, ponens manum super caput eius. Et interrogat eum presbyter: „„*Qua lingua confitentur Dominum nostrum, Jesum Christum?*““ Resp. „„*Graece.*““ Iterum dicit presbyter: „„*Adnuntia fidem ipsorum, qualiter credunt.*““ Et dicit Acolythus Symbolum Graece decantando, tenens manum super caput infantis, in his verbis: „„*Pisteuo. hisena. theon — Kaezoin. tumellos. toseonas. Amin*““ (s. „Quellen“ I S. 244). *Filii charissimi, audistis Symbolum Graece, audite et Latine.*““ Et dicit: „„*Qua lingua confitentur Dominum nostrum, Jesum Christum?*““ Resp. „„*Latine.*““ „„*Adnuntia fidem ipsorum, qualiter credunt?*““ Ponens manum acolythus super caput infantis et dicit Symbolum decantando his verbis: „„*Credo in unum Deum — et vitam*

futuri saeculi. Amen."" (Muratori, „Lit. Rom. vet." T. I p. 540—42).

In ähnlicher Weise wird die „Traditio Symboli" der römischen Gemeinde beschrieben in dem 7. der von Mabillon herausgegebenen „Ordines Romani", der die Ueberschrift trägt: „Incipit Ordo scrutinii ad electos, qualiter debeat celebrari". In diesem „Ordo" heisst es nämlich: „Deinde dicit (der Presbyter) praefationem Symboli: „„*Dilectissimi nobis, accepturi sacramenta Baptismatis.*"" Ipsa expleta, tenens acolythus unum ex ipsis infantibus masculum in sinistro brachio et interroget ei presbyter dicens: „„*Qua lingua confitentur Dominum nostrum, Jesum Christum?*"" Respondet: „„*Graece.*"" „„*Annuntia fidem ipsorum, qualiter credunt.*"" Et dicit acolythus Symbolum Graece decantando his verbis: *Πιστευω εἰς ἑνα.* Hoc expletum, vertit se ad feminas et facit similiter. Iterum acolythus alter accipiens ex Latinis infantibus unum in sinistro brachio, ponens manum dextram super caput ipsius, et interroget ei presbyter: „„*Qua lingua confitentur?*"" sicut prius, et respondet: „„*Latine*"". Dicit ei presbyter: „„*Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, visibilium.*"" Hoc expletum, vertit se ad feminas et facit similiter" (Greg. M. Opp. T. IV p. 997 ed. Mig.). Hier werden die Kinder, bei denen das Nicaenum Lateinisch abgesungen wird, als „infantes Latini", d. h. Kinder von lateinischen und Lateinisch redenden Aeltern[17]), und damit die Kinder, bei denen es Griechisch abgesungen wird, als „infantes Graeci", Kinder von griechischen, Griechisch redenden Aeltern, bezeichnet. Ferner sind hier zwei Akoluthen thätig, einer bei den „infantes Graeci" und einer bei den „infantes Latini". Endlich wird hier das lateinische Nicaenum vom Presbyter recitirt, was jedoch nur auf einem Textfehler zu beruhen scheint, nämlich darauf, dass zwischen den Worten: Dicit ei presbyter" und: „„*Credo in unum Deum*"" etc. die Worte: „*Annuntia fidem ipsorum, qualiter credunt*"". Et dicit acolythus Symbolum latine decantando his verbis" ausgefallen sind.

Mit dieser Stelle muss endlich noch folgende in dem nach Georg Cassander von Melchior Hittorp herausgegebenen „Ordo Romanus antiquus de divinis antiquae ecclesiae officiis per totius anni circulum" ver-

[17]) S. die unt. S. 481 f. anzuführende St. aus dem „Rit. Rom. restit. a Sanctorio Casertano."

glichen werden: „Ipsa (praefatione Symboli) expleta, accipiens acolythus unum ex ipsis infantibus masculum et tenens in sinistro brachio, ponit manum super caput ejus dexteram, et interrogat eum presbyter Graece, dicens: *Ποιᾳ γλωττῃ ὁμολογουσιν τον κυριον αὐτων Ἰησουν Χριστον;* Et respondet acolythus: *Ἑλληνιστι.* Iterum dicit presbyter: *Ἀναγγειλε την πιστιν αὐτων, πως πιστευσωσιν.* Et dicit acolythus: *Πιστευω εἰς ἑνα θεον — και ζωην του μελλοντος αἰωνος. Ἀμην.* Hoc expleto, vertit se ad feminas et facit similiter[18]). Iterum acolythus alter, accipiens ex ipsis infantibus masculum unum et tenens in sinistro brachio, ponit manum super caput ipsius. Et interrogat eum presbyter latine, qua lingua confiteatur („confiteantur"? die Kinder) Dominum, Jesum Christum. Et respondet acolythus: „*Latina*". Iterum dicit presbyter: „„*Adnuntia fidem ipsorum, qualiter credant.*"" Et ponens manum acolythus super caput infantis, dicit symbolum Latine decantando his verbis: „„*Credo in unum Deum — et vitam futuri saeculi. Amen.*"" Hoc finito, iterum accipit alter acolythus ex ipsis infantibus feminam, sicut et supra. Et interrogat presbyter, sicut antea, et ipse acolythus cantat Symbolum, sicut supra scriptum est" („Max. Bibl. Patrr. Lugd.", T. XIII p. 676 s.). Hier wird das Nicaenum zwei Mal nach einander auf Griechisch und zwei Mal nach einander auf Lateinisch abgesungen, einmal für die Knaben und einmal für die Mädchen[18]), von, wie es scheint, vier Akoluthen[19]). Ebenso

[18]) Auch in dem „Rituale Romanum restitutum a Sanctorio Casertano" wird bei der „Traditio Symboli" zuerst das griechische Nicaenum und hierauf das lateinische zwei Mal abgesungen, das erste Mal für die „masculi", das zweite Mal für die „feminae" (s. Höfling, Das Sakrament der Taufe, B. I S. 234); desgleichen in dem schon ob. S. 197 Anm. 336 erwähnten „Rituale sive Ordo Romanus" in Cod. Ambros. Z. 52. Sup. (Saec. XI), in welchem bei der ganzen Handlung nur ein Akoluth erscheint: „Ipsa (praefatione Symboli) expleta, accipiens acolutus unum ex ipsis infantibus masculum, et tenens in sinistro brachio, ponit manum super caput eius dexteram. Et interrogat eum presbiter graece. Dicit: „„*ya glossa omologesin ton kirion ymon jesun christon?*"" Respondit acolutus: „„*Ellenistin*"". Iterum dicit presbiter: „„*Anangilon tin pistin auton tonos pisteugisin*"". Et dicit acolutus simbolum graece, decantando his verbis: „„*Pysteugon ysena theon patira — kezo intu melontos eo nos amin.*"" Hoc expleto, vertit se ad feminas et facit similiter. Iterum acolutus, alterum accipiens ex ipsis infantibus masculum unum, et tenens in sinistro brachio, ponit manum dexteram super caput ipsius. Et interrogat eum presbiter latine: „„*Qua lingua confi-*

werden hier die Fragen, in welcher Sprache die Kinder den Herrn Jesum Christum bekennen, und die Aufforderung ihren Glauben zu bekennen an die beiden Akoluthen, die das Symbol auf Griechisch abzusingen haben, in dieser Sprache gerichtet, und beantworten sie jene Frage auf Griechisch.

Ausser in der römischen Kirche treffen wir den Brauch das Nicaenum Griechisch und Lateinisch zu tradiren auch in verschiedenen anderen abendländischen Kirchen an, gallischen, germanischen und italischen, ohne Zweifel als einen, den sie mit der ganzen Form der Scrutinien von Rom her erhalten hatten.

Da der Codex, in dem uns das „Sacramentarium Gelasianum" („mutatis mutandis") noch vorliegt (ein vor der Zeit Carls des Grossen geschriebener „Cod. Reginae" auf der Vaticana) Gallien angehört, so muss dieses „Sacramentarium" und mit ihm das griechische Nicaenum als „Symbolum traditum" in irgend einer gallischen Kirche gebraucht worden sein. — Dafür, dass in Gallien, im Frankenreiche, der Brauch geherrscht hat das Nicaenum Griechisch und Lateinisch zu tradiren, legen ferner auch der erste „Ordo ad scrutinium faciendum" im „Missale Gellonensis monasterii" (nach Mart. um 800) und der „Ord. ad scrut. fac." im „ms. Pontificale ecclesiae Pictaviensis" (nach Mart um 900) Zeugniss ab. Von dem ersteren sagt Martène, a. a. O. p. 37 Not.: „in primo (ordine ad faciendum scrutinium et ad baptismum conferendum

tentur Dominum nostrum, Jesum Christum?" " Et respondit acolutus: „ „*Latine*" ". Iterum dicit presbiter: „ „*Annuncia fidem ipsorum, qualiter credant*" ". Et ponens manum acolutus super caput infantis dicit simbolum latine, his verbis cantando: „ „*Credo in unum*" " etc. Hoc finito, iterum accipit acolutus ex ipsis infantibus feminam, sicut supra, et interrogat presbiter, sicut antea, et ipse acolutus cantat simbolum, sicut supra scriptum est". In dem griechischen Nicaenum heisst es im dritten Artikel bloss: „*ek tu patros ek poreu gemenon*", im lateinischen dagegen: „*qui ex patre filioque procedit.*"

[9]) Da nämlich das lateinische Nicaenum bei den „feminae", die es auf Lateinisch bekennen, von einem anderen Akoluth abgesungen wird, als dem, welcher dieses Symbol bei den „masculi" abgesungen hatte, von denen es auf Lateinisch bekannt worden war, so scheint auch bei den „feminae", die das Bekenntniss auf Griechisch ablegen, das griechische Nicaenum von einem anderen Akoluthen abgesungen worden zu sein, als dem, welcher dieses Symbol bei den „masculi" abgesungen hatte, von denen das Bekenntniss auf Griechisch abgelegt worden war.

in codice Gellonensi) — graece recitatur Symbolum (nach Mart., a. a. O. p. 31, das Nicaenum[20]) super masculos, latine super feminas", und in dem zweiten heisst es: „Post haec, accipiens acolythus unum ex ipsis infantibus masculum et tenens eum in sinistro brachio, ponit manum dexteram super caput ejus. Et interrogat eum presbyter graece: „„*Qua lingua confitentur Dominum nostrum, Jesum Christum?*"" Respondet acolythus: „„*Graeca*"". Iterum dicit presbyter: „„*Annuncia fidem illorum*"". Et dicit acolythus symbolum graece, decantando super caput infantis: *Πιστευω εἰς ἕνα Θεον* etc. Hoc finito, iterum accipit alter acolythus ex ipsis infantibus foeminam, sicut supra, et interrogat eum presbyter latine: „„*Qua lingua confite[n?]tur Dominum nostrum, Jesum Christum?*"" Respondet acolythus: „„*Latina*"". Iterum dicit presbyter: „„*Annuncia fidem ipsorum, qualiter credant*"". Et ponens manum acolythus super caput infantis, dicit symbolum latine decantando: „„*Credo in unum Deum Patrem omnipotentem*"" etc. (Mart., a. a. O. p. 38). Endlich zeugen auch noch das schon ob. S. 197 Anm. 336 erwähnte „Sacramentarium Gelasianum et Gregorianum mixtum" in Cod. lat. 816 auf der Nationalbibliothek in Paris (aus dem neunten Jahrhundert) und der „Ordo ad faciendum scrutinium" in dem „Cod. S. Remigii Remensis" (nach Mart. aus dem achten Jahrhundert) für den Gebrauch des griechischen Nicaenums bei der „Traditio Symboli" im fränkischen Reiche, jenes, indem es, aller Wahrscheinlichkeit nach, diesem Reiche angehört, dieser, indem das Nicaenum in ihm ohne Zweifel in beiden Sprachen tradirt wird[21]).

Beispiele des Gebrauchs des griechischen Nicaenums bei der „Traditio Symboli" in germanischen Kirchen bieten uns der „Ordo ad

[20]) „Constantinopolitanum tamen notatur — in primo Ordine scrutinii codicis Gellonensis. Nam in secundo vulgatum Apostolorum describitur."

[21]) Nach Mart., a. a. O. p. 31, gehört nämlich der „Ordo ad faciendum scrutinium" im „Cod. s. Remig. Rem." zu den „Ordines", in denen das Nicaenum tradirt wird. Dieses Symbol wurde aber im Abendlande, meines Wissens, nirgends bloss Lateinisch tradirt, sondern stets Griechisch und Lateinisch. — Im „Sacr. Gelas. et Greg mixtum" f. 50 heisst es: „„*Qua lingua confitentur Dominum nostrum, Jesum Christum?*"" Respondet diaconus: „„*Graecae(e)*"". Iterum diaconus adnunciat fidem ipsorum, qualiter credunt. Et intras(?) et dices simbolum grece: „„*Pisteuo. is. enatheon. — Kaezoin. tumelontos. eo nos. amin.*"" Filii karissimi, audi-

faciendum scrutinium“ im „ms. Wertinensis monasterii“ [22]) und das „Pontificale Salisburgense“ [23]). In jenem werden sowohl das griechische als auch das lateinische Nicaenum zwei Mal abgesungen, zuerst jenes, dann dieses, jedes von einem eigenen Akoluthen, das erste Mal über den „masculi“, das zweite Mal über den „feminae“. Die griechische Frage des Presbyters und die griechische Antwort des Akoluthen lauten: „*Pya glossa omologesin ton Kyrion ymon Jesum Christon?*“ „*Ellenisten*“ [24]) (Martène, a. a. O. p. 41) [25]).

Dass das griechische Nicaenum auch in anderen italischen Kirchen als der römischen gebraucht wurde, lässt sich von vornherein erwarten und erhellt aus dem ob. S. 197 Anm. 337 besprochenen „Missale et Sacramentarium ad usum ecclesiae cujusdam Florentinae“ aus dem Anfang des zwölften Jahrhunderts. Wie schon a. a. O. gesagt, werden in ihm sowohl das „Symbolum apostolicum“, als auch das Nicaenum („cantando“) tradirt, zuerst jenes Lateinisch (vom Akoluthen) für die „masculi“, dann dieses (vom Presbyter) Griechisch für die „feminae“, und, was wir hier hinzufügen, hierauf noch einmal (ebenfalls vom Presbyter) Lateinisch für beide Theile, eine ganz eigenthümliche Praxis, von der ich sonst keine Spur gefunden habe [26]).

stis symbolum grece, audite et latinum. Et dicis: „„*Qua lingua confitentur Dominum nostrum, Jesum Christum?*““ Respondit: „„*Latine.*““ Adnuntiant fidem ipsorum: „„*Credo in unum Deum*““ etc. Sowohl in dem griechischen als in dem lateinischen Nicaenum fehlt im ersten Gliede des dritten Artikels der abendländische Zusatz.

22) Werthina war ein vom heiligen Ludger im Jahre 778 gestiftetes Kloster an der Roer in der Grafschaft Mark. Später entstand an dieser Stelle das Bisthum Verden. S. Wiltsch, Handb. der kirchl. Geogr. und Statistik B. I S. 373 und B. II S. 71 und 233. — In Betreff des Alters des „ms. Werth. mon.“ können wir nur auf das hinweisen, was Martène im „Syllabus librorum Sacramentorum“ etc., die er bei der Abfassung seines Werkes benutzt hat, T. I p. XXI bemerkt: „Monasteriensis dioecesis in coenobio Wertinensi pontificale antiquum. Ordo ad scrutinium. Aliud pervetustum pontificale ejusdem Coenobii ante 700. annos exaratum.“

23) Nach Martène im „Syllabus“, a. a. O., ist dieses „Pontificale“ „ante annos 600. scriptum“, d. h. im elften Jahrhundert.

24) Vgl. ob. S. 483 Anm. 18.

25) Was das „Pontificale Salisburgense“ anbetrifft, so bemerkt Martène, a. a. O. p. 31, dass in ihm das Nicaenum tradirt werde. War aber dies der Fall, so geschah es nach dem ob. S. 485 Anm. 21 Bemerkten in beiden Sprachen.

26) „Post haec accipiens acolitus unum ex ipsis infantibus masculum“ etc. „Et interro-

Das Apostolicum ist höchst wahrscheinlich in der viennensischen Kirche in griechischer oder lateinischer Sprache tradirt worden. S. was wir ob. S. 223 f. über diesen Punkt auseinandergesetzt haben.

Aber das griechische Nicaenum kam in der römischen Kirche und anderwärts im Occident, wo es Griechen gab, auch bei der „Redditio Symboli" am heilgen Sabbath in Anwendung. Dies ergiebt sich für Rom schon daraus, dass im „Sacr. Gelas.", im Hittorpschen „Ord. Rom." und im „Rit. sive Ord. Rom." in Cod. Ambros. Z. 52 Sup. der Presbyter am Schluss der „Traditio Symboli" äussert: „Ergo, dilectissimi, praefatum symbolum fidei catholicae (das so eben Griechisch und Lateinisch tradirte und besprochene Nicaenum) in praesenti cognovistis; nunc euntes edocemini nullo mutato sermone"[27]). Dass die Katechumenen das kurz vorher tradirte griechische und lateinische Nicaenum wörtlich auswendig lernen sollten, setzt nämlich voraus, dass sie es „Sabbato sancto" vor der Taufe in beiden Sprachen zu recitiren hatten, die Einen in jener, die Anderen in dieser. Ausdrücklich aber ist von der Recitation des griechischen Nicaenum „Sabbato sancto" die Rede im „Rit. Rom. restit. a Sanctorio Casertano", indem es hier heisst: „Sabbati igitur die sancto ac sollemnissimo primo mane ornetur ecclesia omnibus ornamentis et utensilibus suis. Hora deinde tertia vel alia designata procedant ad ecclesiam qui baptizandi sunt cum patrinis et matrinis et ordinentur ab Acolytho per ordinem,

gat presbyter: „„*Qua lingua*"" etc. R. Acolitus: „„*Latina*"". Et dicit presbyter: „„*Adnuntia*"" etc. Et ille cantet Symbolum, et, dum hoc cantat, semper manum super caput infantis tenet, ita dicendo: „„*Credo in Deum — vitam aeternam*"" (das lat. Symb. apost.). Hoc expleto, iterum accipiens alter acolytus ex ipsis infantibus feminam, sicut supra. Et interrogat presbyter, sicut antea. Et ipse cantet symbolum, ita dicens: „„*Pisteuo. ysena. Theon patera — ke zoyn. tu melonto. eonos. amin.*"" Et diaconus: „„*State cum silentio*"", ut supra. Et sequitur presbyter: „„*Filii carissimi, audistis simbolum grece, audite et latine: Credo in unum — futuri seculi.*"" In dem ersten Gliede des dritten Artikels heisst es im griechischen Nicaenum: „*Ton haec tu patros keyo aecporeugomenon*" und im lateinischen: „*Qui ex patre filioque procedit*".

[27]) Vgl. auch die vorangehenden Worte des Presbyters: „Et ideo hanc brevissimam plenitudinem ita debetis vestris cordibus inhaerere, ut omni tempore praesidio hujus confessionis utamini. — Diabolus, qui hominem tentare non desinit, munitos vos hoc symbolo semper inveniat" etc.

sicut scripti sunt, masculi ad dexteram partem, feminae vero ad sinistram. Et tunc, qui possunt, reddunt, h. e. memoriter recitant, symbolum[28]) et orationem dominicam[29]) latina vel graeca lingua, qua Christum confitentur, primum mares, deinde feminae, sive pro ipsis patrini atque matrinae, qui eos suscepturi sunt" (Höfl., a. a. O. S. 316).

Daraus, dass in der römischen Kirche, wie wir so eben gesehen, das Symbolum (Nicaenum) „Sabbato sancto" bei der „Redditio Symboli" auch Griechisch (von griechischen Kindern oder ihren griechischen „patrinis atque matrinis") hergesagt wurde, dürfen wir den Schluss ziehen, dass es in ihr auch beim Taufact griechische Fragen nach dem Glauben und griechische Antworten auf sie[30]), gegeben haben werde. Wir brauchen dies indessen eigentlich gar nicht erst aus dem angegebenen Faktum zu schliessen, indem wir im „Sacr. Greg." eine ausdrückliche Spur davon besitzen. Hier heisst es nämlich in dem „Oratio in Sabbato Paschae" überschriebenen Abschnitt: „*Ad reddentes dicit Domnus Papa post pisteugis*" (d. i. *πιστευεις*[31]); *Glaubst Du*[32])? Diesen Worten zufolge muss der Pabst am Tauftage 1. mit *Πιστευεις* beginnende griechische Glaubensfragen gethan haben, natürlich an die griechischen Kinder oder ihre griechischen „Spon-

[28]) Das Nicaenum, da dieses im „Rit. Rom. restit. a Sanct. Cas." tradirt wird. S. ob. Anm. 18.

[29]) Also auch die „Oratio dominica" wurde in der römischen Kirche „Sabbato sancto" Griechisch und Lateinisch recitirt und mithin in beiden Sprachen tradirt.

[30]) So wie auch griechische Abrenuntiationsfragen und griechische Antworten auf dieselben und eine griechische Taufformel.

[31]) S. in Betreff des „*g*" von „*pisteugis*" „Quellen" B. I S. 238—48 und ob. S. 20 und S. 22.

[32]) Murat., „Lit. Rom. vet." T. II p. 61. Vgl. was Martène, a. a. O. Lib. I C. I Art. XI n. XVIII, p. 32 sagt: „Ex dictis hactenus satis constat dies reddendo Symbolo assignatus, scilicet Sabbatum sanctum in ecclesia Romana, ut videre est in S. Gregorii Papae libro Sacramentorum, in quo hac die legitur oratio *Ad reddentes* cum hac rubrica: *Dominus Papa post Pisteveis?* non vero post *Pisteugis,* ut in omnibus pene sacramentorum libris mendose legitur. Qui locus restituendus est ad fidem ms. codicis S. Benigni Divionensis ante annos 800 exarati. Est autem *Pisteves* vox graeca *πιστευεις*, id est: *Credis?* qua interrogationes Symbolum reddentibus factae incipiebant".

sores“ gerichtete, die ja auch vorher bei der „Redditio Symboli“ das Symbol (Nicaenum) Griechisch hergesagt hatten (s. ob.), und 2. mit diesen griechischen Glaubensfragen den Anfang gemacht haben, weil die Glaubensfragen sonst nicht wohl den griechischen Namen *Πιστευεις* hätten bekommen können. Das Symbol, dessen er sich bei diesen Fragen bediente, war, wie wir wissen, nicht das tradirte und reddirte nicaenische, sondern das römische mit der bekannten Verkürzung des zweiten Artikels, in früherer Zeit das ältere römische, in späterer ebendasselbe zuerst mit dem einen oder dem andern Zusatz aus dem ersten und dritten Artikel des jüngeren römischen oder des „Symbolum apostolicum“ und schliesslich mit allen den Zusätzen, die es in diesem Symbol in den beiden genannten Artikeln erhalten hatte[33]).

Der griechische Text des altrömischen Symbols wurde also in früherer Zeit in Rom bei den Glaubensfragen mit verkürztem zweiten Artikel gebraucht. Dass er aber daselbst vor der Einführung des nicänischen Symbols als „Symbolum traditum“ und „redditum“ auch bei der „Traditio“ und „Redditio Symboli“ vollständig gebraucht worden ist, versteht sich von selbst und erhellt aus dem Glaubensbekenntniss Marcells (s. ob. S. 97 f.).

II. Dies ungefähr war der gottesdienstliche Gebrauch des Griechischen im Abendlande während des früheren Mittelalters.

Es treten uns nun die Fragen entgegen: Wodurch ist dieser

[33]) Die griechischen Glaubensfragen und die Antworten auf sie werden in der früheren Zeit gelautet haben:

Πιστευεις εἰς θεον πατερα παντοκρατορα;

Πιστευω.

Πιστευεις εἰς Ἰησουν Χριστον, υἱον oder (*τον υἱον*) *αὐτου τον μονογενη, τον κυριον ἡμων, γεννηθεντα και παθοντα;*

Πιστευω.

Πιστευεις εἰς πνευμα ἁγιον (oder *το ἁγιον πνευμα*), *ἁγιαν ἐκκλησιαν, ἀφεσιν ἁμαρτιων, σαρκος ἀναστασιν;*

Πιστευω.

Schliesslich lauteten die erste und dritte Glaubensfrage:

Πιστευεις εἰς θεον πατερα παντοκρατορα, ποιητην οὐρανου και γης;

Πιστευεις εἰς το πνευμα το ἁγιον, ἁγιαν ἐκκλησιαν καθολικην, ἁγιων κοινωνιαν, ἀφεσιν ἁμαρτιων, σαρκος ἀναστασιν, ζωην αἰωνιον (oder *και ζ. αἰ.*);

Gebrauch hervorgerufen worden, welches sind seine Gründe? und welche Absicht und Meinung hat man mit ihm verbunden?

Versuchen wir noch diese Fragen zu beantworten.

1. Hier muss zuvörderst gesagt werden, dass der in Rede stehende Gebrauch der griechischen Sprache zum Theil in realen Verhältnissen begründet war, oder näher, dass er seinen Grund darin hatte, dass die Gemeinden, in denen er Statt fand, aus lateinischen und griechischen Mitgliedern zusammengesetzt waren oder doch Griechen in ihrer Mitte zählten.

Dies war vor Allem der Fall in der römischen Gemeinde mit dem Gebrauch griechischer Symbole bei der „Traditio" und „Redditio Symboli" und des griechischen Vaterunsers bei der „Traditio" und „Redditio orationis dominicae", sowie auch der griechischen Fragen und Antworten und der griechischen Aufforderungen, die hiebei vorkamen, ferner mit dem Gebrauch griechischer Abrenuntiations- und Glaubensfragen und griechischer Antworten auf dieselben beim Taufact und endlich mit dem Gebrauch der griechischen Taufformel.

Zum Beweise hiefür wollen wir insbesondere Zweierlei anführen: Erstens, dass in dem siebenten der von Mabillon herausgegebenen „Ordines Romani" die Kinder, bei denen in den Scrutinien das Nicaenum Lateinisch abgesungen wurde, als „infantes Latini", d. h. Kinder lateinischer und Lateinisch redender Eltern[34]), bezeichnet werden (s. ob. S. 482), was involvirt, dass die Kinder, bei denen es Griechisch abgesungen ward, „infantes Graeci", Kinder griechischer und Griechisch redender Eltern waren, und zweitens die ob. S. 488 aus dem „Rit. Rom. restit. a Sanct. Caes." angeführten Worte: „Et tunc, qui possunt, reddunt, d. e. memoriter recitant, Symbolum et Orationem dominicam latina vel graeca lingua, qua Christum confitentur"[35]).

[34]) Nicht etwa als Kinder, bei denen das Symbolum Lateinisch abgesungen wird, eine Auffassung die sehr gezwungen sein würde. Auch geht ja aus den im Text aus dem „Rit. Rom. restit. a Sanct. Cas." anzuführenden Worten zweifellos hervor, dass es in Rom Kinder lateinischer und griechischer Eltern gab.

[35]) Auch die ob. S. 483 und S. 488 aus dem nach Georg Cassander von Melchior Hittorp herausgegebenen „Ord. Rom. ant." etc. und dem „Sacr. Greg." angeführten

Ausserdem lässt es sich auch historisch nachweisen, dass in der Weltstadt in den Jahrhunderten, die auf den Zeitraum folgten, in welchem sich ihre Gemeinde aus einer fast durchaus griechischen allmälig und stufenweise zu einer ganz überwiegend lateinischen entwickelte (s. den vorangehenden Excurs), eine bald grössere, bald geringere Anzahl griechischer Christen lebte, für deren Baptizanden, so oft und so weit sie nicht eigene Kirchen mit griechischem Gottesdienst besass oder doch in den lateinischen Kirchen eigene griechische Gottesdienste feierte, in den lateinischen Scrutinien und bei der lateinischen Taufe gesorgt werden musste. — Dass es im vierten Jahrhundert griechische Christen in Rom gegeben hat, ist daraus zu ersehen, dass gegen 340 das altrömische Symbol daselbst auch in griechischer Sprache gebraucht wurde (s. die Abhandlung über Marcells Symbol und insbes. S. 97 f.

Stellen zeugen dafür, dass der in Rede stehende Gebrauch des Griechischen in den Scrutinien und bei der Taufe in der mittelalterlichen römischen Gemeinde seinen Grund darin hatte, dass diese Gemeinde Griechen zu ihren Mitgliedern zählte. — Wenn nämlich an der Stelle in dem Hittorpschen „Ordo“ das Symbol bei der „Traditio Symboli“ erst (von zwei Akoluthen) zwei Mal auf Griechisch abgesungen wird, einmal für die Knaben und einmal für die Mädchen, und sodann (gleichfalls von zwei Akoluthen) zwei Mal auf Lateinisch, ebenfalls einmal für die Knaben und einmal für die Mädchen, und wenn der Presbyter, bevor es zum ersten und bevor es zum zweiten Mal abgesungen ward, fragte: *Ποιᾳ γλωττῃ ὁμολογουσιν τον κυριον αὐτων Ἰησουν Χριστον;* auf diese Frage vom Akoluth die Antwort bekam: *Ἑλληνιστι*, hierauf denselben auf Griechisch aufforderte den Glauben der Kinder anzugeben (*Ἀναγγειλε την πιστιν αὐτων, πως πιστευσωσιν*), und der Akoluth auf diese Aufforderung das Symbolum auf Griechisch absang: so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die Knaben und Mädchen, bei denen es auf Griechisch abgesungen wurde, und bei denen der Presbyter sich mit der angeführten griechischen Frage und der angeführten griechischen Aufforderung, an den betreffenden Akoluthen wendete und von ihm die angeführte Antwort erhielt Kinder zur römischen Gemeinde gehöriger oder doch sich zeitweilig in Rom aufhaltender griechischer Aeltern waren. Besonders fordert dies die griechische Frage des Presbyters und die griechische Antwort auf dieselbe, zumal wenn sie mit den oben im Texte aus dem „Rit. Rom. restit. a Sanct. Cas.“ angeführten Worten: „Et tunc — reddunt — Symbolum — latina vel graeca lingua, qua Christum confitentur“ verglichen wird. — Ebenso fordert der Name, den die „Interrogationes de fide“ im „Sacr. Greg.“ führen: *Πιστευεις*, nothwendig, dass es in der römischen Gemeinde griechische Kinder, Aeltern und Sponsoren gegeben hat.

und S. 119 ff.); und dass die Zahl derselben in diesem Jahrhundert nicht ganz gering gewesen ist, lässt sich aus dem numerischen Verhältniss schliessen, in dem das griechische und lateinische Element der römischen Gemeinde früher und noch in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts zu einander gestanden hatten (s. Exc. I und insb. S. 450 f. und S. 460). Ebendeswegen werden wir aber anzunehmen haben, dass sie damals noch so viele eigene Kirchen mit griechischem Gottesdienst besessen haben, dass sie noch nicht genöthigt waren, hinsichtlich ihrer Baptizanden ihre Zuflucht zum lateinischen Theil der römischen Gemeinde zu nehmen. — Im fünften Jahrhundert und in der ersten Hälfte des sechsten mochte dagegen die Zahl der Griechen in Rom stark eingeschwunden sein (s. was die erste Hälfte jenes Jahrhunderts anbetrifft, die ob. S. 465 angeführten Thatsachen). Nicht unwahrscheinlich deshalb, dass es dieser Zeitraum war, in welchem der Gebrauch des Griechischen in den Scrutinien und bei der Taufe in den lateinischen Gottesdienst eindrang, indem die Griechen Roms damals wegen ihrer geringen Zahl gezwungen waren ihre eigenen Gottesdienste aufzugeben oder doch sehr einzuschränken (vgl. das ob. S. 119 Anm. 206 Bemerkte), und ebenso nicht unwahrscheinlich, dass dies etwa gleichzeitig mit der Vertauschung des Apostolicums mit dem Nicaenum bei der „Traditio" und „Redditio Symboli" geschah, eine Vertauschung, die, wie wir B. II S. 114 f. Anm. 88 gesehen haben, ungefähr gegen Ende des fünften Jahrhunderts eintrat und ihren Grund darin hatte, „dass der Arianismus durch die Herrschaft Odoacers und insbesondere der Ostgothen über Italien und Rom der römischen Gemeinde sehr nahe getreten und der katholischen Kirche gefährlich geworden war"[36]). — In der darauf folgenden zweihundertjährigen (553—752) Periode der byzantinischen Herrschaft über Rom und der vielen griechischen und sicilianischen Päbste, welche in Folge dieser Herrschaft den römischen Stuhl bekleideten, hat sich die Zahl der Griechen in

[36]) Die germanischen Arianer besassen übrigens schon unter des Sueven Ricimers Herrschaft (456—72) eigenen Gottesdienst in Rom (s. Gregorov. B. II S. 229 2te Ausg.). Möglich daher, dass die Annahme des Nicaenums als „Symbolum traditum" und „redditum" schon in die erste Zeit nach Leo dem Grossen († 460) fällt. Ueber arianische Kirchen in Rom unter Odoacer s. Gregorov. a. a. O. S. 244.

der Weltstadt ohne Zweifel von Neuem allmälig[37]) sehr gehoben (vgl. das ob. S. 194 Anm. 330 Angeführte), ohne dass dieselben jedoch wieder in dem Maasse zu eigenen Kirchen und Gottesdiensten gelangten, dass man sich veranlasst fand den Gebrauch des Griechischen in den Scrutinien und bei der Taufe im lateinischen Gottesdienst als überflüssig wieder abzuschaffen. Ausdrückliche Zeugnisse dafür, dass es in der in Rede stehenden Periode nicht wenige Griechen in Rom gegeben hat, haben wir in den ob. S. 471 angeführten Versen Bedas und in dem, was uns über die schon in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts vorhandene „schola Graeca“ oder griechische Colonie, Genossenschaft, Gemeinde und deren Kirche „S. Maria in schola Graeca“ (später „S. Maria in Cosmedin“) berichtet wird (s. Gregorov. a. d. ob. S. 194 Anm. 88 a. OO.; 2te Ausg. B. II S. 396 f. und S. 417). — Auch in dem auf den byzantinisch-griechischen Zeitraum folgenden fränkisch-carolingischen und in der Zeit zwischen dem Ende der Herrschaft der Carolinger und dem Ende der Herrschaft der sächsischen Kaiser fehlte es Rom nicht an Griechen. Es hatte auch damals sowie noch später (s. unt. Anm. 47) seine Griechencolonie (s. Gregorov. B. III S. 241 1ste Ausg.), und ebenso gab es damals dort griechische Mönchs- und Nonnenklöster (s. ob. S. 194 Anm. 88 und Gregorov. B. II S. 241 Anm. 1 2te Ausg.). — Eine Quelle griechischer Bevölkerung war für Rom in der ganzen Zeit zwischen dem vierten und elften Jahrhundert das ihm benachbarte und im engsten Verkehr mit ihm stehende Unteritalien („Magna Graecia“), insbesondere Campanien, sowie auch Sicilien, von wo her auch der römische Stuhl in der Griechenzeit so manchen Pabst erhielt (s. ob. S. 194 Anm. 88), und wo es bis 733 sehr zahlreiche Landgüter (Patrimonien) besass[38]). Auch die Verfolgungen der Bilderverehrer durch Leo den Isaurier und seinen Sohn Constantinus V Copronymus brachten nicht

[37]) Unter Gregor I scheint sie nach dem ob. S. 216 Anm. Angeführten noch nicht sehr gross gewesen zu sein. Doch existirte schon damals seit einiger, vielleicht längerer Zeit die „schola Graeca“ (s. Gregorov. B. II S. 396 2te Ausg.).

[38]) In diesem Jahre zog Leo der Isaurier die unteritalischen und sicilischen Patrimonien der römischen Kirche zur Strafe für die Empörung Roms, wo damals Gregor III den römischen Stuhl bekleidete, ein (s. Gregorov. B. II S. 242 f.), nachdem er schon früher einmal unter Gregor II aus ähnlichem Grunde die Einkünfte derselben eingezogen hatte (Gregorov. ebds. S. 227).

ganz wenige Griechen nach Rom (Gregorov. B. II S. 240 f. 2te Ausg.).

Wie sich übrigens aus dem in dem Voranstehenden nachgewiesenen Vorhandensein einer bald grösseren, bald geringeren Anzahl von Griechen in Rom in den beiden letzten Jahrhunderten der altkirchlichen Zeit und in den vier bis fünf ersten Jahrhunderten des kirchlichen Mittelalters der Schluss ziehen lässt, dass das Griechische in diesen Jahrhunderten (mit Ausnahme des vierten) in der Weltstadt theilweise in den lateinischen Scrutinien und bei der lateinischen Taufe gebraucht worden ist, so zeugt umgekehrt der Gebrauch, der daselbst in jenen und bei dieser vom Griechischen gemacht worden ist, nach den ob. S. 490 angeführten Aeusserungen in dem 7. von den von Mabillon herausgegebenen „Ordines Romani" und im „Rit. Rom. restit. a Sanct. Cas." dafür, dass die römische Gemeinde im früheren Mittelalter Griechen unter ihren Mitgliedern gezählt hat.

Noch wollen wir bemerken, dass es in Rom im früheren Mlttelalter auch Kirchen gegeben haben muss, zu denen nur Lateiner gehörten, da in dem der römischen Kirche und der Zeit Nicolaus I (858—67) angehörigen „Ord. scrutt. und „Ord. bapt." im Cod. Sessor. 52 (s. ob. S. 217 Anm. 368) das Symbolum (das apostolische)[39]) nur in lateinischer Sprache tradirt

[39]) Man achte auf diesen Umstand. Wir finden, wie schon ob. S. 226 (s. auch S. 232 Text und Anm. 397) gesagt, keine Spur davon, dass das Apostolicum in Rom je Lateinisch und Griechisch tradirt und reddirt worden ist. In allen den römischen Ritualen, in denen das Symbolum in beiden Sprachen tradirt und reddirt wird, ist das „Symbolum traditum" und „redditum" das Nicaenum (Nicaeno-Constantinopolitanum). Und was in Rom, war auch in den gallischen, germanischen und italischen Kirchen der Fall, welche zugleich mit dem römischen „Ord. scrutt." auch die Tradition des Symbolums in lateinischer und griechischer Sprache annahmen. Eine Ausnahme von der Regel machte, wie wir ob. S. 223 ff. zu zeigen gesucht haben, aller Wahrscheinlichkeit nach nur die Kirche zu Vienne, indem in ihr ihrem „Ord. scrutt." zufolge das Apostolicum Griechisch oder Lateinisch tradirt wurde. In den übrigen gallischen „Ordd. scrutt.", in welchen das Apostolicum tradirt wird, dem zweiten im „Miss. Gell." und den beiden im „Miss. Gall. vet.", wird dasselbe nur Lateinisch tradirt, und in dem ob. S. 197 Anm. 337 und S. 486 f. Text und Anm. 26 besprochenen „Miss. et Sacr. ad usum eccl. cujusdam Florent." wird das Apostolicum nur Lateinisch und nur das Nicaenum auch Griechisch tradirt. (Die florentinische Kirche, der das in

wird, und die Glaubensfragen ebenfalls nur in dieser Sprache an die Baptizanden gerichtet werden. Ueberhaupt mag es in dem in Rede stehenden Zeitraum meistens dreierlei Kirchen in Rom gegeben haben: rein lateinische mit lateinischem „Symbolum traditum“ und „redditum“, lateinischen Abrenuntiations- und Glaubensfragen und lateinischer Taufformel, rein griechische mit griechischem „Symbolum traditum“ und „redditum“, griechischen Abrenuntiations- und Glaubensfragen und griechischer Taufformel und gemischte, lateinisch-griechische mit lateinischem und griechischem „Symbolum traditum“ und „redditum“, lateinischen und griechischen Abrenuntiations- und Glaubensfragen und lateinischer und griechischer Taufformel, und scheinen diese letzten die Mehrzahl gebildet zu haben, da in den meisten römischen „Ordd. scrutt.“ das Symbolum (das Nicaenum) Griechisch und Lateinisch tradirt wird. Und auch das lässt sich wohl annehmen, dass man in den gemischten Kirchen auch dann das Symbolum Griechisch tradirte, wenn gerade keine griechischen Kinder zu taufen waren. Die Tradition desselben in lateinischer und griechischer Sprache bekam dann den weiter unten zu besprechenden ideellen Grund (vgl. das ob. S. 120 Anm. 206 Bemerkte).

Aber auch in anderen italischen und in einzelnen gallischen Gemeinden muss im früheren Mittelalter der ob. S. 490 angeführte Gebrauch des Griechischen (auch und zunächst) aus dem Grunde Statt gefunden haben, dass diese Gemeinden aus lateinischen und griechischen Mitgliedern zusammengesetzt waren oder doch Griechen unter ihren Mitgliedern hatten. Was die italischen Kirchen ausserhalb Roms anbetrifft, so sind vornehmlich die unteritalischen zu nennen, indem die

Rede stehende „Miss. et Sacr.“ angehört hat, verband bei der „Traditio Symboli“ eine doppelte Praxis, die der Kirchen, in denen das Apostolicum nur Lateinisch, und die der Kirchen, in denen das Nicaenum Griechisch und Lateinisch tradirt wurde, und das Apostolicum nahm in ihr die erste, das Nicaenum die zweite Stelle ein, indem sie jenes zuerst und für die „masculi“ und dieses „secundo loco“ und für die „feminae“ tradirte. Da sie das griechische Nicaenum, das in allen den Kirchen, in denen das Nicaenum „Symbolum traditum“ war, zuerst tradirt wurde, schon für die „feminae“ tradirt hatte, so musste sie hernach das lateinische für beide Geschlechter zusammen tradiren.) Das Abendland tradirte das Apostolicum mit einer Ausnahme nur Lateinisch, das Nicaenum nur Griechisch und Lateinisch (s. ob. S. 485 Anm. 21).

Bevölkerungsverhältnisse Unteritaliens oder Grossgriechenlands es nothwendig mit sich führten, dass hier an nicht wenigen oder doch an manchen Orten in den Scrutinien und bei der Taufe beide Sprachen, die lateinische und die griechische, in Anwendung kamen, und indem es sich zum Theil aus diesen Bevölkerungsverhältnissen erklärt, dass in Neapel das Lateinische und Griechische bei einzelnen Gottesdiensten neben einander gebraucht wurden (s. ob. S. 475 f.). In Betreff der gallischen Kirchen ist auf die zwei ob. S. 219 f. (vgl. auch S. 474) und S. 223—27 besprochenen Facta hinzuweisen, auf das erstere insofern, als wir aus ihm den Schluss ziehen dürfen, dass in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in der Gemeinde zu Arelate und damals und später in dieser oder jener anderen südgallischen Gemeinde mit ähnlichen Bevölkerungsverhältnissen, wie die der arelatensischen (s. hinsichtlich solcher Gemeinden das ob. S. 230 Anm. Angeführte), das Griechische auch in den Scrutinien und bei der Taufe gebraucht worden ist.

Zum Theil aus demselben realen Grunde, aus welchem im mittelalterlichen Rom in den Scrutinien und bei der Taufe all das ob. S. 490 Angeführte Lateinisch und Griechisch abgesungen, hergesagt und ausgesprochen ward, wurden ebendaselbst, — wie dies schon das Mittelalter selbst erkannte (s. ob. S. 468 f., S. 471 f. und S. 477) —, bei den ob. S. 466—74, S. 477 und S. 479 angegebenen Gelegenheiten lateinische und griechische Lectionen vorgelesen und griechische Psalmenstellen, eine griechische Sequenz, das griechische „Gloria in excelsis“ und das *Κυριε ἐλεησον* gesungen, liess Cäsarius von Arelate in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts seine Gemeinde lateinische und griechische „Prosen und Antiphonen“ singen, und geschah es, dass im mittelalterlichen Neapel Cleriker und Laien griechische und lateinische Lieder sangen (s. ob. S. 475), und das Credo (das Nicaenum) am ersten Osterfeiertage Griechisch und Lateinisch abgesungen wurde. Vgl. auch noch die ob. S. 472 Anm. 7 und S. 475 Anm. 9 angeführten Facta.

2. Wir äusserten so eben, dass im mittelalterlichen Rom biblische Lectionen und Gesänge verschiedener Art zum Theil aus einem realen Grunde, nämlich deshalb, weil die mittelalterliche römische Gemeinde aus Lateinern und Griechen bestand oder doch Griechen in

ihrer Mitte zählte, in lateinischer und griechischer Sprache vorgelesen und gesungen worden sind. Wir müssen hier hinzufügen, dass dieser reale Grund nicht der Hauptgrund der angegebenen Erscheinung gewesen sein kann. Sie hat nicht nur noch einen anderen Grund oder noch andere Gründe gehabt, sondern dieser Grund muss auch ihre Hauptgrund, ja, wir dürfen sogar sogen, ihr wesentlicher und eigentlicher Grund, oder diese Gründe müssen auch ihre Hauptgründe, ja ihre wesentlichen und eigentlichen Gründe gewesen sein.

Hätte nämlich der Gebrauch griechischer Lectionen und Gesänge in der mittelalterlichen römischen Gemeinde seinen Hauptgrund oder gar seinen wesentlichen und eigentlichen Grund darin gehabt, dass diese Gemeinde eine Anzahl Griechen unter ihren Mitgliedern hatte, so würde er sich doch kaum auf die ob. S. 466—74, S. 477 und S. 479 genannten einzelnen Gelegenheiten beschränkt haben, sondern höchst wahrscheinlich, wenn auch kein durchgreifender — ein solcher war weder möglich, noch nöthig[40]) —, so doch ein ungleich häufigerer gewesen sein. Man sieht nicht ein, weshalb sie wenn der Hauptgrund oder gar der wesentliche, eigentliche Grund, aus dem sie griechische Lectionen und Gesänge in ihren Cultus aufnahm, der gewesen wäre, dass es eine Anzahl Griechen in Rom gab, bloss in verhältnissmässig so wenigen Fällen solchen Lectionen und Gesängen Platz beim Gottesdienste gegeben haben sollte. Nur so viel kann man sagen, dass der Umstand, dass sie Griechen in ihrer Mitte zählte, und speciell, dass sie griechische Geistliche unter ihren Mitgliedern hatte (s. ob. S. 468 und S. 470)[41]), von

[40]) Er war nicht möglich, denn er würde den Gottesdienst unerträglich schwerfällig, ja monströs gemacht haben, so dass es viel richtiger gewesen wäre, an seiner Stelle einen doppelten Gottesdienst einzurichten, einen griechischen für den griechischen und einen lateinischen für den lateinischen Theil der betreffenden römischen Parochieen. Aber er war auch nicht nothwendig, da die in diesen Parochieen lebenden und zu ihnen gehörigen Griechen ohne Zweifel meistens mehr oder weniger gut Lateinisch verstanden, und wer von ihnen desselben unkundig war, sich zu den griechischen Kirchen halten konnte, an denen es in Rom gewiss nie ganz fehlte.

[41]) Die hier erwähnten „subdiaconi Graeci“ und „diaconi Graeci“ waren gewiss nicht bloss solche Subdiakonen und Diakonen, welche die betreffenden Lectionen in griechischer Sprache vorzulesen hatten, sondern griechisch-geborne und griechisch-

Einfluss darauf gewesen ist und dazu beigetragen hat, dass sie die griechischen Lectionen und Gesänge in ihren Gottesdienst aufnahm, die wir bei diesem in Gebrauch finden. Erstens musste nämlich dieser Umstand bei dem (weit überwiegenden) lateinischen Theil der Gemeinde unwillkührlich den Gedanken hervorrufen, dadurch, dass man bei einzelnen Gelegenheiten einzelne griechische Stücke in den Cultus aufnahm, eine gewisse Rücksicht auf seine griechischen Brüder und insbesondere auf die Geistlichen unter ihnen nehmen zu wollen; und zweitens hatte das Factum, dass es Griechen in Rom gab, bewirkt, dass nicht wenige lateinische Mitglieder der Gemeinde, besonders zum Clerus gehörige, für welche letztere einzelne, ja gewissermaassen alle Theile des Gottesdienstes vorzugsweise bestimmt waren, Griechisch oder doch etwas Griechisch verstanden, so dass man voraussetzen durfte, dass griechische Stücke, wenn auch nicht allgemein oder von Vielen, so doch von Einigen verstanden werden würden. Gerade weil einzelne Theile des Cultus ihrer Natur nach vorzugsweise für Cleriker bestimmt waren, und wenigstens einige Kenntniss des Griechischen bei einigen lateinischen Clerikern vorausgesetzt werden durfte, finden wir auch griechische Stücke vorzugsweise bei solchen Theilen im Gebrauch. Dies gilt von den griechischen Lectionen an den Ordinationssabbathen und am Consecrationstag des Pabstes, von der griechischen Sequenz, die am Abend des ersten Ostertages vor dem Pabst gesungen ward, und, wie es scheint, auch von allen den Psalmenstellen, die am Sonntag, Montag, Dienstag, Freitag und Samstag in der Osterwoche beim Abendgottesdienst in griechischer Sprache gesungen wurden. Was die griechischen Lectionen und Gesänge an den Tauftagen, den beiden Sabbathen vor dem Ostersonntag und Pfingstsonntag, betrifft, so stand ihr Gebrauch offenbar in Zusammenhang damit, dass man an diesen Tagen die griechisch-geborenen Täuflinge oder ihre „Sponsores“ das Symbol auf Griechisch recitiren („reddere“) liess und die Tauffragen an sie in griechischer Sprache richtete. That man nämlich dies, so lag es sehr nahe, und war es ganz natürlich, dass man auch die Lectionen und Gesänge, die für den Tag bestimmt waren, auch auf

redende Subdiakonen und Diakonen. Vgl. was wir ob. S. 490 Anm. 94 über „infantes Latini“ und „infantes Graeci“ bemerkt haben.

Griechisch vorlesen und singen liess. Diese Lectionen und Gesänge gingen ja vornehmlich die Baptizanden an und waren vorzugsweise für sie bestimmt und auf sie berechnet[42]). Aber troz alledem muss der Gebrauch der ob. S. 466—74, S. 477 und S. 479 angeführten griechischen Lectionen und Gesänge mit theilweiser Ausnahme der Lectionen und Gesänge an den beiden Tauftagen vornehmlich, ja wesentlich und eigentlich einen anderen Grund oder andere Gründe gehabt haben.

Beachtet man nun, dass es lauter in der einen oder anderen Hinsicht hervorragende kirchliche Tage, lauter mehr oder minder grosse kirchliche Festzeiten waren, an denen griechische Lectionen vorgelesen und griechische Gesänge gesungen wurden[43]), so liegt die Annahme sehr nahe, dass diese Lectionen und Gesänge die Bestimmung hatten, den Gottesdienst zu schmücken und ihn noch festlicher und feierlicher zu machen. Aber hiezu kam ohne Zweifel noch das, was schon Amalarius und Pseudo-Alcuin in den Worten angedeutet haben: „propter unanimitatem utriusque populi“ (s. ob. S. 471 f.) und:

[42]) „Wir sehen“, bemerkt Ranke über die fünfte und sechste von den zwölf Lectionen, die am Sabbath vor dem Ostersonntag auf Griechisch und auf Lateinisch vorgelesen wurden: Ez. 37, 1—14 und Jes. 4, 1—6, „Wir sehen, die letzteren Lectionen schildern dasselbe: die Herstellung und Verherrlichung der Welt durch den verheissenen Erlöser. Ihre beiden Vorgängerinnen (Jes. 54, 17 — 55, 11 und Baruch 3, 9—38) redeten von seiner Person; sie dagegen sind Verkündigungen seines Werkes. Offenbar sind sie sämmtlich für die Katechumenen von der grössten Wichtigkeit und verdienen, abgesehen von der überströmenden Fülle ihres Inhalts, gar wohl ihnen vor der Taufhandlung, durch welche sie selbst in den Besitz jener grossen Verheissungen kommen sollen, vorgehalten zu werden“ (a. a. O. S. 344). „Wir finden“ bemerkt Ranke ferner, nachdem er die drei letzten von den zwölf Lectionen: Jon. 3, 1—10, Deut. 31, 22—30 und Dan. 3, 1—23 besprochen hat, „Wir finden: nach dem die ersten neun unserer Lectionen belehrend von den grossen Thaten der Schöpfung und Erlösung der Welt geredet haben, werden in den drei letzten Beispiele in der Geschichte dargeboten, welche zu ernstlicher Bekehrung, treuem Wandel und Standhaftigkeit in Versuchungen praktisch anregen. In der That ist ihre Reihe voll Unterweisung für die Katechumenen und würde, um einen Seitenblick auf unsere Verhältnisse zu thun, einen brauchbaren Leitfaden für Anfang und Schluss unseres Konfirmanden-Unterrichts abgeben“ (a. a. O. S. 345).

[43]) Eine Ausnahme bildet nur das „Kyrie eleison“ und „Christe eleison“.

„et ut unum ejus populum nos esse ostendamus, unumque Deum utrumque populum credere“ (s. ob. S. 480). Man wollte dadurch, dass man an den oben genannten Tagen die Lectionen des Tages auch Griechisch vorlesen und auch griechische Gesänge singen liess, darauf hindeuten, dass die christliche Gemeinde trozdem, dass sie aus verschiedenen Nationen bestehe, und dass in Folge davon verschiedene Sprachen in ihr gesprochen würden, doch einen Gott, einen Herren, einen Glauben, eine Taufe, eine Hoffnung, einen Sinn habe und darum eine sei, dass es troz aller in der Kirche herrschenden nationalen und sprachlichen Verschiedenheiten nur eine heilige, über die ganze Erde ausgebreitete, allgemeine Kirche gebe, oder kürzer: man wollte dadurch die Einheit, Einträchtigkeit und Allgemeinheit der Kirche symbolisch darstellen. Der Gebrauch der griechischen und lateinischen Sprache beim Gottesdienst stellte diese Einheit, Einträchtigkeit und Allgemeinheit insofern dar, als die Kirche im Ganzen in die beiden grossen Theile, den vorzugsweise griechischen Orient und den lateinischen Occident, zerfiel, und die griechische und lateinische Sprache die vornehmsten Sprachen dieser beiden Kirchentheile oder ihre beiden grossen Kirchensprachen waren (im Occident war die lateinische Sprache sogar so gut wie die einzige Kirchensprache), oder als es in der Kirche vornehmlich ein doppeltes Volk („uterque populus“ bei Amalarius, Pseudo-Alcuin und Anselm von Havelberg) und eine doppelte Kirchensprache („utraque lingua“) gab: die griechische und lateinische. Die Einheit, Einträchtigkeit und Allgemeinheit dadurch darzustellen, dass man noch mehrere Sprachen (z. B. die syrische, die ebenfalls eine Kirchensprache und zwar eine nicht unbedeutende war) in den Gottesdienst aufnahm, war unthunlich und unnöthig. Es genügte die Einheit anzudeuten, und dies geschah hinlänglich durch die Aufnahme griechischer Lectionen und Gesänge in den lateinischen und lateinischer Lectionen in den griechischen Gottesdienst[44]). Dass der Gebrauch griechischer

[44]) Doch wurden bei der Krönung Alexanders V nach den Acten des Concils zu Pisa im Jahre 1409 die Epistel und das Evangelium Griechisch, Hebräisch und Lateinisch gelesen („Dominus Papa Alexander fuit coronatus. — Ex illa die multa fuerunt solennia, ut puta de stupis combustis, dicendo: Sic transit gloria mundi;

Lectionen und Gesänge an in der einen oder der anderen Hinsicht hervorragenden kirchlichen Tagen oder mehr oder weniger grossen Festzeiten Statt fand und sich auf einige von ihnen einschränkte, war ganz passend. An solchen Tagen musste nämlich die Einheit, Einträchtigkeit und Allgemeinheit der Kirche vorzugsweise zum Bewusstsein kommen, und musste man sie deshalb vorzugsweise durch den Gebrauch der beiden Kirchensprachen auszudrücken suchen; und es reichte hin, dass sie an einigen von ihnen durch ihn symbolisirt wurden. Die Absicht zu symbolisiren fordert nicht eine durchgreifende Anwendung des Symbolisirenden, eine solche steht vielmehr in Widerspruch mit der Symbolisirung, denn die Natur und das Wesen dieser ist die Andeutung der Idee. Dass es vornehmlich die römische Gemeinde war, die dem Gebrauch huldigte, und dass er von dieser Gemeinde aus zu den meisten von den occidentalischen Kirchen gekommen ist, in denen wir ihn antreffen [45]), erklärt sich leicht. Erstens bestand nämlich die römische Gemeinde von alter Zeit her aus einem lateinischen und einem griechischen Bestandtheil und stellte so in sich selbst die Einheit und Allgemeinheit der Kirche dar, und zweitens machte die römische Kirche Anspruch darauf, in derselben Weise das Haupt der ganzen Kirche zu sein, als Rom „caput orbis universi“ war oder gewesen war, und ihre Einheit zu repräsentiren. Der römische Bischof war ja nach der eigenen Ansicht der römischen Bischöfe und ihrer Gemeinde, ja nach dem Glauben der alten Kirche überhaupt der Nachfolger des Apostels, der an der Spitze der Apostel gestanden und die Einheit des Apostolats und der Kirche repräsentirt hatte, Petri, und stand als solche jedenfalls in den Augen des ganzen Abendlandes an der Spitze der Kirche als der Repräsentant ihrer Einheit. Beides, die Zusammensetzung der römischen Gemeinde und die berührte Forderung und Ansicht, legte es dieser Gemeinde näher als irgend einer

de epistola et evangelio in Missa Graece, Hebraice et Latine“; s. Reiske, a. a. O. p. 875). Aufnahme lateinischer Lectionen in den griechischen Gottesdienst fand in der Kirche zu Constantinopel Statt. S. ob. S. 471 f. und unt. S. 502 f. Anm. 49.

45) Die einzigen occidentalischen Gemeinden, die den occidentalischen Gebrauch des Griechischen nicht von Rom her erhalten haben, sind die neapolitanische und andere unteritalische und einzelne gallische, wie die arelatensische und, aller Wahrscheinlichkeit nach, die viennensische.

anderen, die Einheit und Allgemeinheit der Kirche durch den Gebrauch der lateinischen und griechischen Sprache beim Gottesdienst symbolisch darzustellen. Nach ihr lag Dasselbe der Kirche zu Constantinopel am Nächsten, indem das ganze frühere Mittelalter hindurch[46]) und insbesondere in der Zeit der byzantinischen Herrschaft über Rom und den grössten Theil von Italien eine mehr oder weniger grosse Anzahl Lateiner in dieser Stadt theils ansässig war, theils sich zeitweilig aufhielt[47]), und da die constantinopolitanische Kirche die vornehmste Partriachalkirche des Orients und sein Haupt war[48]); wie denn einer ihrer Bischöfe, Johannes Iejunator, es wagen konnte sich den Titel ἐπισκοπος οἰκουμενικος beizulegen. Wir sehen deshalb auch gerade diese Kirche, wohl in selbstständiger Weise und nicht in Nachahmung Roms, dasselbe thun, was die römische Kirche that: ein und das andere Mal beim Gottesdienste sich der beiden grossen Kirchensprachen bedienen[49]).

46) Auch schon im vierten von der Zeit an, dass Byzanz der Sitz oder einer der Sitze der christlichen Kaiser des Römerreichs ward, und im fünften.

47) S. die ob. S. 471 f. angeführten Worte Amalars und Pseudo-Alcuins. Die Lateiner hatten in Constantinopel sogar in derselben Weise Kirchen und Klöster, wie die Griechen in Rom. Wir erfahren dies unter Anderem aus dem ersten Briefe Leos IX (1049—54) an den constantinopolitanischen Patriarchen Michael Caerularius, indem der Pabst hier (n. 29) sagt: „Ut enim fertur, omnes Latinorum basilicae penes vos clausistis, monachis monasteria et abbatibus tulistis, donec vestris viverent institutis. Ecce in hac parte Romana ecclesia quanto discretior, moderatior et clementior vobis est! Siquidem, cum intra et extra Romam plurima Graecorum reperiantur monasteria sive ecclesiae, nullum eorum adhuc perturbatur vel prohibetur a paterna traditione sive sua consuetudine; quin potius suadetur et admonetur eam observare“ (Coleti, T. XI p. 1336).

48) Bekanntlich erklärte das Concil zu Constantinopel im Jahre 381 in seinem dritten Canon die constantinopolitanische Kirche für diejenige, der als der Kirche της νεας Ῥωμης der ersten Rang nach der römischen zukomme.

49) Der gottesdienstliche Gebrauch des Lateinischen, lateinischer Lectionen, in Constantinopel wird ausser von Amalarius und Pseudo-Alcuin von zwei Päbsten, Nikolaus I (858—67) und Leo IX (1049—54), bezeugt. Der Erstere sagt nämlich in einem Brief (Ep. VIII bei Coleti) an Kaiser Michael III (842—67): „Ecce quotidie, immo vero in praecipuis festivitatibus, inter Graecam linguam, veluti quiddam pretiosum, hanc (Latinam) linguam, quam barbaram et Scythicam linguam appellatis (Michael hatte in seinem Schreiben das Lateinische eine barbarische und scythische Sprache genannt), miscentes, quasi minus decori

Was von dem Gebrauch griechischer Lectionen und griechischer Gesänge in Rom (und lateinischer Lectionen in Constantinopel), das galt auch von dem Gebrauch des griechischen „Credo“ (Nicaenum) in Neapel am ersten Ostertage (S. 476) und des griechischen Trishagion am Charfreitag (S. 478) überall da im Occident, wo es Griechen gab. Ausschliesslich die ob. S. 499 f. angegebenen Gründe hatte der Gebrauch des „Carmen angelicum“ in der ersten Messe an Weihnachten in Gallien (S. 476 f.) da, wo hier Griechen fehlten, der Gebrauch des griechischen Trishagion am Charfreitag (S. 478) in den occidentalischen Kirchen, wo dasselbe der Fall war, der Gebrauch der ob. S. 476 f. und S. 479 angeführten griechischen Stücke in der Kölner Diöcese, der Gebrauch des dreidoppelten „Agios“ in der mozarabisch-spanischen und des „Aius“ oder „Aïos“ in der gallischen und altirischen Kirche (S. 478 f.), der Gebrauch des „Kyrie eleison“ und „Christe eleison“ (S. 479 f.; s. Pseudo-Alcuins Bemerkung über denselben S. 480), der Gebrauch der ob. S. 475—77 und S. 479 angeführten Gesänge bei klösterlichen Gottesdiensten, endlich der Gebrauch des griechischen

vestro facitis, si hac etiam non bene ac ex toto intellectu in vestris obsequiis ac officiis non utamini“ (Coleti T. IX p. 1320), und der Letztere äussert in seinem ersten Briefe an Michael Caerularius: „Quod si contradicitis, ad quid vestro imperatori Latinae laudes et in ecclesia Graecis recitantur Latinae lectiones? Utique ob reverentiam illius matris, quae — deliciosam filiam, videlicet ecclesiam Constantinopolitanam, edidit“ (Coleti, a. a. O.). Auch ganze lateinische Gottesdienste in den griechischen Kirchen Constantinopels zu halten wurde den Lateinern bei einzelnen Gelegenheiten erlaubt. So berichtet Marcellinus Comes (unter Justinian) in seinem Chronicon zum Jahre 525: „Joannes (I) Romanae ecclesiae papa —, Urbe digressus, Constantinopolim venit, miro honore susceptus est. Dexter dextrum ecclesiae insedit solium diemque Domini nostri resurrectionis plena voce Romanis precibus celebravit“ (Migne Patrol. lat. T. LI p. 940 s.), und erzählt der „Liber pontificalis“ in der „Vita Agathonis“ (678—82): „Tanta autem gratia divina omnipotentis concessa est missis sedis apostolicae (Agathons), ut ad laetitiam populi vel sancti concilii (des sechsten allgemeinen oder trullanischen im Jahre 680), qui in regia urbe erant (erat? missis sedis apostolicae, qui in regia urbe erant, ut?) Joannes episcopus Portuensis dominicorum die octavarum paschae in ecclesia B. Sophiae missas publicas Latine celebraret coram principe (Constantinus Pogonatus) et patriarcha (Georgius), ut (et?) omnes unanimiter in laudes et victorias piissimorum imperatorum eo die Latinis vocibus acclamarent“ (Coleti, T. VII p. 591).

Nicaenums bei der „Traditio Symboli" in den gallischen und italischen Kirchen, in welchen dieses Symbol tradirt wurde (S. 484 f. und S. 486 f.), ohne dass sie Griechen in ihrer Mitte zählten, in den germanischen Kirchen, in welchen es „Symbolum traditum" war (S. 485 f.), indem es hier schwerlich je Griechen gab, und bisweilen in den römischen Kirchen, in denen man es tradirte, nämlich wenn daselbt gerade keine griechischen Kinder zu taufen waren (vgl. ob. S. 495), sowie auch wohl der Gebrauch des griechischen Apostolicums in der Kirche zu Vienne in der späteren Zeit (s. S. 223 f. und S. 487). — Was das Absingen des griechischen Nicaenums bei der „Traditio Symboli" in den gallischen Kirchen betrifft, in welchen der erste „Ordo ad scrutinium faciendum" im „Missale Gellonensis monasterii" und der „Ord. ad scrut. fac." im „ms. Pontificale ecclesiae Pictaviensis" in Gebrauch standen, so zeigt der Umstand, dass es für die „masculi" geschah, während für die „feminae" das lateinische Nicaenum abgesungen wurde (s. ob. S. 484 f.), deutlich, dass es keinen realen Grund oder auch und zunächst einen solchen, sondern ausschliesslich einen ideellen, symbolischen hatte. Denn wie sollten die zu taufenden „masculi" stets griechische und die zu taufenden „feminae" stets lateinische Kinder gewesen sein? Und Ebendasselbe gilt von dem Absingen des griechischen Nicaenums bei der „Traditio Symboli" in der florentinischen Kirche, in welcher das ob. S. 197 Anm. 337, S. 486 f. Text und Anm. 26 und S. 494 f. Anm, 29 besprochene „Missale et Sacramentarium" gebraucht wurde, indem es hier für die „feminae" geschah, während für die „masculi" das lateinische Apostolicum abgesungen ward. Man wende nicht ein, im „Ord. ad scrut. fac." im „ms. Pont. eccl. Pict." frage ja der Presbyter den Akoluthen bei den „masculis" (auf Griechisch), in welcher Sprache sie den Herrn Christum bekennen, und antworte der Akoluth: Griechisch. Jene Frage und diese Antwort waren in der Kirche oder den Kirchen, wo dieser „Ord." in Gebrauch stand, sowie überhaupt in den Kirchen ohne Griechen, in welchen „Ordd. ad scrut. fac." gebraucht wurden, worin dieselbe Frage und Antwort vorkam[50]), nur Form. Diese Kirchen hatten ihren „Ord. ad scrut. fac."

[50]) Z. B. in der florentinischen, die sich des an den so eben angef. OO. besprochenen „Miss. et Sacr." bediente.

von Rom angenommen, wo es Griechen gab, und die Frage und Antwort daher einen realen Grund hatten. Sie behielten dieselben nun bei, obgleich sie keine Griechen in ihrer Mitte zählten, indem sie an dem Ueberkommenen so wenig als möglich ändern wollten. Nur die Praxis der römischen Kirche, das Nicaenum für jedes Geschlecht zwei Mal, einmal Griechisch und einmal Lateinisch, absingen zu lassen, änderten sie dahin ab, dass sie es für das eine Geschlecht, die „masculi", Griechisch und für das andere, die „feminae", Lateinisch absingen liessen [51]), wodurch sie andeuten wollten und andeuteten, dass es in ihnen keine griechischen Kinder gebe, und das Absingen des Symboles in beiden Sprachen nur einen ideellen Grund habe [52]). Ja, die germanische Kirche oder die germanischen Kirchen, wo der „Ord. ad fac. scrut." im „ms. Wertinensis monasterii" gebraucht wurde, behielt sogar den vollen römischen Gebrauch bei (s. ob. S. 486), obgleich es in ihr schwerlich Griechen gab. Auch in der gallischen Kirche, in welcher (oder in den gallischen Kirchen, in welchen) das „Sacr. Gelas." gebraucht wurde, scheint das Absingen des griechischen Nicaenums bei der „Traditio Symboli" nur einen ideellen Grund gehabt zu haben. Denn in dem genannten „Sacr." wird das Nicaenum über einen und denselben Knaben als Repräsentanten aller zu taufenden Kinder abgesungen, und heisst es nach Absingung des griechischen Nicaenums: „*Filii charissimi audistis Symbolum Graece, audite et Latine*" (s. ob. S. 481). Wie es scheint, änderte jene gallische Kirche, als sie das „Sacr. Gelas." annahm, den römischen Gebrauch, der in ihm dargestellt war, in den angegebenen ab, weil es in ihr keine Griechen gab, und conformirte sie hierauf das „Sacr." mit dem abgeänderten Gebrauch. Auch in ihr wurde die Frage, in welcher Sprache die Kinder den Herrn Jesum Christum bekennen, und die Antwort auf sie zur blossen Form. Das auf die „Traditio Symboli" folgende: „*nunc euntes edocemini nullo mutato sermone*" (S. 487), was sich in Rom auf das griechische

[51]) Die florentinische Kirche, in der das öfter besprochene „Miss. et Sacr." in Gebrauch stand, dahin, dass sie das Apostolicum für die „masculi" Lateinisch und das Nicaenum für die „feminae" Griechisch und hierauf noch Lateinisch für beide Geschlechter absingen liess.

[52]) Vgl. mit dem hier Gesagten was wir schon ob. S. 198 f. bemerkt haben.

und lateinische Nicaenum bezog, bezog sich in ihr nur auf das letztere oder auf das Nicaenum „in abstracto“.

Aber auch in den abendländischen Gemeinden, in welchen das Nicaenum (und Apostolicum) deshalb auch Griechisch tradirt wurden, weil sie neben dem lateinischen Element auch ein griechisches enthielten, waltete bei der „Traditio“ des griechischen Symbols neben dem realen Grunde auch der ob. S. 499 angegebene und besprochene ideelle, symbolische ob, wenn auch nur als ein untergeordneter, als Nebengrund. Und insbesondere war dies in Rom der Fall, wo dieser Grund nach dem ob. S. 501 Dargelegten bei jedem kirchlichen Gebrauch des Griechischen sehr nahe liegen musste.

Zum Schluss noch einige Bemerkungen über die Stellung, die das Griechische und Lateinische in Rom und anderwärts im Occident bei den Gelegenheiten zu einander einnahmen, bei welchen sie daselbst gottesdienstlich neben einander gebraucht wurden.

Meistens erhielt, wo dies der Fall war, das Griechische der ersten und das Lateinische den zweiten Platz. Diese Stellung nahmen die beiden Sprachen zu einander ein zuvörderst bei der „Traditio“ des griechischen und lateinischen Nicaenums in Rom und in den anderen occidentalischen Kirchen, in denen dieses Symbol zweisprachig tradirt wurde (s. ob. S. 481—486)[53]. In den gallischen Kirchen, in welchen der „Ord. I ad scrut. fac.“ im „Miss. Gell. monast.“ und der „Ord. ad scrut. fac.“ im „ms. Pontif. eccl. Pict.“ in Gebrauch standen, wurde das griechische Nicaenum noch dazu für die „masculi“ (das „genus potius“), und das lateinische für die „feminae“ abgesungen (s. ob. S. 484 f.). Ferner ging das Griechische dem Lateinischen voran bei den „Interrogationes de fide“ in Rom, da dieselben hier den griechischen Namen *Πιστευεις* führten, was sich nur daraus erklärt, dass der Fragende die Handlung damit begann, die griechischen Kinder nach ihrem Glauben zu fragen (vgl. das ob. S. 488 f. Bemerkte[54]). Sodann nahm das

[53]) Auch die „Or. dom.“ muss in Rom, wie es scheint, zuerst Griechisch und dann Lateinisch tradirt worden sein. Die Stellung der beiden Sprachen bei der „Trad. Symb.“ spricht hiefür.

[54]) Dagegen heisst es von der „Red. Symb.“ und „Or. dom.“ am Sabbath vor Ostern im „Rit. Rom. restit. a Sanct. Cas.“: „Et tunc, qui possunt, reddunt Symb. et Or. dom. latina vel graeca lingua“ (s. ob. S. 488). Was die Abrenuntiationsfragen

Griechische den ersten Platz ein in Rom bei den Lectionen und Gesängen am Sabbath vor Ostern und Pfingsten und bei den Lectionen am Sabbath in den Quatemberfasten oder an den Tauf- und Ordinationstagen der römischen Gemeinde, an den ersteren jedoch bei den Lectionen nur zu der Zeit, als der erste von den von Mabillon edirten „Ordines Romani" in ihr gebraucht wurde (s. ob. S. 469 f. und S. 471 f.). Endlich wurde nach dem „Anonymus Turonensis" in Gallien das „Gloria" an Weihnachten in der ersten Messe Griechiseh und in der zweiten Lateinisch gesungen (s. ob. S. 477), und sang man am Charfreitag das Trishagion im Occident zuerst in griechischer und dann in lateinischer Sprache (s. ob. S. 478)[55]. — Das Lateinische hatte den ersten Platz nur bei den Lectionen in der Messe am ersten Weihnachtstage und am ersten und zweiten Ostertage in Rom (s. ob. S. 468 f.), bei den Lectionen am ersten Tauftage der römischen Gemeinde, dem Sonnabend vor Ostern, zu der Zeit, als der 10., 11. und 12 der Mabillonschen „Ordines Romani" in ihr gebraucht wurden (s. ob. S. 470), und bei der „Trad Symb." in der florentinischen Kirche, der das öfter besprochene „Miss. et Sacr." angehört hat, indem in ihr zuerst das lateinische Apostolicum für die „masculi" und hierauf das griechische Nicaenum für die „feminae" tradirt ward (s. ob. S. 486 f.). Doch ging in ihr andererseits wiederum das griechische Nicaenum dem lateinischen voran, indem, nachdem jenes für die „feminae" tradirt war, noch dieses für beide Geschlechter tradirt wurde. Jene Kirche verband auch in Bezug auf die Stellung der beiden Sprachen bei der „Trad. Symb." eine doppelte Praxis mit einander.

Wie erklärt sich nun die Voranstellung des Griechischen vor das Lateinische und des Lateinischen vor das Griechische an den angegebenen Orten und bei den angegebenen Gelegenheiten?

betrifft, so muss bei ihnen, wie bei den Glaubensfragen, das Griechische dem Lateinischen vorangegangen sein. Und ebenso muss man zuerst die griechischen Kinder mit der griechischen Taufformel und sodann die lateinischen mit der lateinischen getauft haben.

[55]) Auch das „Aius" in der Messe vor der „Prophetia" in Gallien wurde nach den Worten: „Incipiente praesule Ecclesiae Aius psallet, dicens Latinum cum Graeco" in der „Expos. brev. ant. lit. Gall." zuerst Griechisch und dann Lateinisch gesungen.

Was die Voranstellung des Griechischen vor das Lateinische bei der „Traditio Symboli" in Rom betrifft, so möchte sie in folgender Weise zu erklären sein: Man war in der römischen Gemeinde von dem Bewustsein durchdrungen, dass, vom Hebräischen abgesehen, die griechische Sprache die erste war, in der das Evangelium verkündigt worden, dass alle Apostel und speciell, dass Petrus und Paulus sie gesprochen und geschrieben hatten, und dass die heiligen Schriften des neuen Testaments in ihr verfasst, und die des alten zum Wenigsten zuerst in sie übersetzt waren [56]), und insbesondere war man sich in ihr lebhaft bewusst, selber das Evangelium in Wort und Schrift aus dem griechischen Orient in dessen Sprache erhalten zu haben. Man dachte in Rom ferner daran, dass man das zu tradirende Symbol, das Nicaenum, selbst vom griechischen Orient her in griechischer Sprache, seiner Originalsprache, empfangen hatte. Endlich erinnerte man sich wohl auch daselbst, dass die Griechen und ihre Sprache in der römischen Gemeinde ursprünglich überwogen hatten, dass diese sich aus einer überwiegend griechischen zu einer überwiegend lateinischen entwickelt hatte, und dass die griechische Sprache deshalb in ihr ältere Rechte besass, als die lateinische. Alles dies zusammmen bewirkte, dass man jener bei der angegebenen Gelegenheit die erste Stelle gab. Aus dem ersten und letzten Grunde räumte man dem Griechischen in Rom auch bei den Glaubensfragen (und dem ganzen Taufact überhaupt, s. ob. S. 507 f Anm. 54), bei den Lectionen an den Ordinationstagen, bei den Gesängen an den Tauftagen und bei den Lectionen an ihnen in der früheren Zeit (s. sogleich) den Vorrang ein, und aus dem ersten that man dies bei der „Trad. Symb." in den gallischen und germanischen Kirchen, in welchen nach dem Exempel Roms das Nicaenum Griechisch und Lateinisch tradirt wurde, sowie bei dem Singen des griechischen und lateinischen „Gloria" am ersten Weihnachtstage [57]) in Gallien, des griechischen und lateinischen „Aius" bei der Messe ebendaselbst [58]) und

[56]) Das Original der älteren lateinischen Uebersetzung (oder Uebersetzungen) des alten Testaments war die griechische LXX.

[57]) Dies hat zum Theil schon der „Anonymus Turonensis" erkannt. S. ob. S. 477.

[58]) Dies hat schon der Verfasser der „Expos. brev. ant. lit. Gall." erkannt und in seiner Weise ausgedrückt. S. ob. S. 478 f.

des griechischen und lateinischen Trishagion am Charfreitag im Occident überhaupt. — Die Voranstellung des Lateinischen vor das Griechische in Rom bei den S. 507 angegebenen Gelegenheiten kann nur in dem Bewusstsein seinen Grund gehabt haben, dass die römische Gemeinde doch wesentlich eine lateinische sei, in der daher dem Lateinischen da, wo das Griechische neben ihm gottesdienstlich gebraucht werde, der erste Platz zukomme. Achten wir darauf, dass die Lectionen am Sabbath vor Ostern in Rom zu der Zeit, als der erste mabillonsche „Ord. Rom." gebraucht ward, dem siebenten und den zunächst folgenden Jahrhunderten [59]), zuerst Griechisch und dann Lateinisch, dagegen zur Zeit der Entstehung des 10., 11. und 12. der von Mabillon edirten „Ordd. Rom.", dem elften bis dreizehnten Jahrhundert [60]), umgekehrt zuerst Lateinisch und dann Griechisch vorgelesen wurden, so nehmen wir wahr, dass das der Voranstellung des Griechischen zu Grunde liegende Bewusstsein in Rom im späteren Mittelalter dem Bewusstsein, dass die römische Gemeinde wesentlich eine lateinische sei, Platz gemacht hat, eine Bewusstseins-Veränderung, die theils mit Abnahme der Griechen in Rom in dieser Zeit, theils mit dem damals eingetretenen Bruch zwischen der römischen und griechischen Kirche in Zusammenhang gestanden haben mag. Und achten wir ferner darauf, dass wir die Voranstellung des Lateinischen vor das Griechische bei den Lectionen am ersten Weihnachtstage und am ersten und zweiten Ostertage in drei aus dem zwölften bis vierzehnten Jahrhundert stammenden „Ordd. Rom.", dem 11., 12. und 15. [61]), antreffen, so werden wir, auf die eben gemachte Wahrnehmung gestützt, anneh-

59) S. Mabillons „Admonitio in primum ordinem Romanum", Greg. M. Opp. T. IV, p. 935 s. ed. Mig.

60) Der 10. mabillonsche „Ord. Rom." ist nach Mab., a. a. O. p. 1007 s., vor dem dreizehnten und vermuthlich im elften Jahrhundert verfasst. Der 11. ist dem nachmaligen Pabst Cälestin II (1143—1144) gewidmet und stammt also aus der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Der 12. hat den Cardinal Cencio de Sabellis, den nachmaligen Pabst Honorius III, 1217—1227, zum Verfasser und gehört mithin dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts oder auch dem Ende des zwölften an.

61) Der 15. mabillonsche „Ord. Rom." gehört dem Schluss des vierzehnten Jahrhunderts an. S. Mabb., a. a. O. p. 1273 s.

men dürfen, dass in früherer Zeit die griechischen Lectionen an den angegebenen Tagen den lateinischen vorangegangen sind[62]). Anbelangend die Voranstellung des Lateinischen vor das Griechische bei der „Trad. Symb.“ in der florentinischen Kirche, der das öfter besprochene „Miss. et Sacr.“ angehört hat, so hat sie natürlich ebenfalls ihren Grund in dem Bewusstsein jener Kirche gehabt eine wesentlich lateinische zu sein. Auch in ihr begegnen wir übrigens dem Alter jenes „Miss. et Sacr.“ zufolge[63]) diesem Bewusstsein in der zweiten Hälfte des Mittelalters. Ohne Zweifel hat die in Rede stehende florentinische Kirche gleich der römischen und ihr folgend früher das Nicaenum allein, zuerst Griechisch und dann Lateinisch tradirt, und diese Praxis erst später in die verändert, die wir im zwölften Jahrhundert in ihr antreffen. Sie propfte hiebei gewissermaassen das lateinische Apostolicum auf das griechische und lateinische Nicaenum.

62) Dass man in Rom nicht erst im späteren Mittelalter die Sitte eingeführt hat, die biblischen Abschnitte in der Messe am ersten Weihnachtstage und am ersten und zweiten Ostertage in lateinischer und griechischer Sprache vorzulesen, lässt sich aus Zweierlei schliessen. Zuvörderst daraus, dass die römische Sitte, die biblischen Abschnitte, die an den Tauf- und Ordinationstagen vorgelesen wurden, in beiden Sprachen vorzulesen, in das frühere Mittelalter zurückgeht, und sodann aus der Unwahrscheinlichkeit der Einführung von Vorlesung biblischer Abschnitte in lateinischer und griechischer Sprache in Rom zu einer Zeit, wo das Bewusstsein, eine lateinische Gemeinde zu sein, daselbst so stark war, dass man die frühere Sitte, die Lectionen am Sabbath vor Ostern zuerst Griechisch und dann Lateinisch vorzulesen, in die entgegengesetzte verwandelte. Wir haben uns eben darum ob. S. 467 f. ohne Weiteres erlaubt für die Sitte des früheren occidentalischen (römischen) Mittelalters, biblische Abschnitte in lateinischer und griechischer Sprache vorzulesen, Stellen aus „Ordines“ anzuführen, die dem elften bis vierzehnten Jahrhundert angehören.

63) Es gehört, wie schon ob. S. 197 Anm. 337 gesagt, dem Anfang des zwölften Jahrhunderts an.

ZUSÄTZE, VERBESSERUNGEN, DRUCKFEHLER.

S. 5 Z. 7 v. ob. füge hinzu: „Ebenso in Cod. Rhedig. oder Vratisl. S. unt. S. 104 Anm. 189. Dagegen steht es im Cod. Jenens." — S. 21 Z. 22 v. ob. l. „staurothenta" st. „staurothonta". — S. 22 Z. 6 v. o. l. „B. I" st. „B. II". – S. 23 Z. 2 v. ob. l. „latinisirenden" st. „latiniserenden". — Zu S. 34—36. Im Cod. Jenens. (v. 1304) steht am Rande: „Σημειον το μικρον συμβολον κατα ῥημα und darunter: „Nota hic parvum symbolum latinorum vocatum apostolorum de verbo ad verbum". — Zu S. 42. Prof. Dr. Swainson in Cambridge verwirft in seiner neulich erschienenen Schrift: „The Nicene and Apostles' Creeds. Their literary history" etc. die Ansicht, dass Marcells Glaubensbekenntniss das römische Symbol sei, weil *πατερα* in ihm fehle, und es mit *ζωην αἰωνιον* schliesse, und ebenso (aus demselben Grunde) die von Mr. Ffaulkes aufgestellte Ansicht, dass es das aquilejensische Symbol sei, welches Marcell auf der Durchreise durch Aquileja kennen gelernt und aufgegriffen („picked up") haben möge. Indem er es mit denn „fullest of the earlier known Western Symbols", den Glaubensregeln Tertullians und Cyprians, vergleicht, findet er, dass es sich besonders durch zwei morgenländisch aussehende, weil in dem Glaubensbekenntniss des Eusebius und dem Nicaenum und in dem Glaubensbekenntniss des Epiphanius vorkommende, Zusätze: „the epithet *Only begotten*" und „*the Conception and birth of the Spirit and the Virgin*" von diesen unterscheide, mit denen es im Uebrigen („apart from their grouping") substantiell übereinstimme. Er glaubt deshalb annehmen zu müssen, dass es eine Composition (*συνθεμα*) Marcells sei: „He brought his oriental knowledge", sagt er, „to bear on the Western modes of thought, and arranged the floating beliefs of the West, the chief contents of their various Rules of Faith, after the fashion of the Nicene Creed —. „The fact", fügt er hinzu, „that we find the profession of Marcellus adopted into the Creeds of Aquileia and Rome in the time of Ruffinus (391) and into the Creeds of Hippo in the time of Augustine (400), and of Ravenna in the time of Petrus Chrysologus (445), and of Turin in the time of Maximus (460), causes me no surprise. Intercourse was very rapid in those days, and Churchmen were as ready, then as now, to avail themselves of that which seemed best adapted to supply a void. The great merits of the profession found in this letter of Marcellus are evinced by the fact that it has survived in the usage of the present day", p. 156 s. Ich kann dieser Ansicht nicht beistimmen und muss bei der herrschenden bleiben. „*The Conception and birth of the Spirit and Virgin*" fehlt keineswegs bei Tertullian, indem sie sich in der Relation der

Glaubensregel in „De praescriptt. haerett." c. 13 findet, nur nach Art der Relationen der Glaubensregel frei ausgedrückt („*postremo delatum ex spiritu patris dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus et ex ea natum*"), und das Fehlen des Epitheton „*Only begotten*" („*unicum*") in allen seinen Relationen derselben, sowie auch in „De praescriptt. haerett." c. 36 kann nicht beweisen, dass es ungefähr 130 Jahre später im römischen Symbol gefehlt hat. (Sein Fehlen gehört mit zu den Eigenthümlichkeiten des carthaginiensischen Symbols; s. Hahn, a. a. O. S. 18 ff.). Dass die römische Kirche, von deren Verhalten zum Taufsymbol Ambrosius und Rufin die bekannten Zeugnisse ablegen, und nach ihr eine Reihe italischer Kirchen im vierten Jahrhundert aus dem in einem Briefe dargelegten Glaubensbekenntnisse eines Einzelnen, eines fremden Orientalen und eines Mannes, den seine Heimath für einen Häretiker oder doch für der Häresie verdächtig ansah, Bestimmungen, wie „*unicum*" und „*natum de Spiritu sancto*" in ihr Taufsymbol aufgenommen haben sollte, erscheint mir als ganz unglaublich. Darüber, dass das Fehlen von *πατερα* und der Zusatz *ζωην αἰωνιον* in M.'s Glaubensbekenntniss uns durchaus nicht verbieten, dasselbe für des Taufsymbol der römischen Gemeinde anzusehen, s. ob. S. 101 ff. — S. 45 Z. 19 v. u. l. „Constantius's" st. „Constantins". — S. 58 Z. 13 v. u. muss es statt: *Τον υἱον αὐτου τον μονογενη* heissen: *Τον μονογενη αὐτου υἱον.* — S. 67 Z. 10 v. o. l. „S. 65" st. „S. 15". — S. 75 Z. 5 v. o. füge zwischen „Athanasianums" und „mit Ausnahme" hinzu: „in denen sich die Zeitbestimmung findet". — Zu S. 77 Z. 15 und 14 v. u.: „Die Stelle findet sich in dem Ambrosius beigelegten „„De Trinitate alias in Symbolum Apostolorum tractatus""; s. Hahn, a. a. O. S. 17. — S. 90 Z. 18 v. u. l. „*qui sub Pontio Pilato crucifixus est*" und Z. 17 v. u. „*et ex*". — S. 91 Z. 10 v. o. l. st. „*descendit*" „*tertia die resurrexit vivus a mortuis*". — S. 104 Z. 21 v. u.: *Εἰς* fehlt hier nicht. — Ebds. L. 15 v. o. l. „Rhedigerschen". — Zu S. 105 Anm. 189 Schluss: Ich gebe hier den Text des Apostolicums im Reichenauer Cod. auf der Hofbibliothek zu Carlsruhe (Cod. CXCV Saec. VIII) mit Auflösung seiner ausserordentlich zahlreichen starken und dreisten Abbreviaturen und Beibehaltung seiner (dürftigen) Interpunktion: *Credo deum patrem omnipotentem creatorem caeli et terrae et in iesum christum filium eius unicum dominum nostrum qui conceptus de spiritu sancto natus ex maria virgine passus sub pontio pilato crucifixus mortuus et sepultus* („*et*" steht über dem Text zwischen „*mortuus*" und „*sepultus*") *discendit ad inferna tertia die resurrexit a mortuis. ascendit ad caelos sedet ad dexteram dei patris omnipotentis Inde venturus iudicare uiuos ac* (über dem Text „*et*", wie es scheint, Correctur von anderer Hand) *mortuos. Credo et in Spiritum sanctum sanctam ecclesiam. sanctorum communionem remissionem peccatorum carnis resurrectionem vitam aeternam. amen.* Der Cod. enthält „Tres libri soliloquiorum, item ad Dardanum de praesentia Dei, de immortallitate animae, hymni quidam ecclesiastici et alia nonnulla liturgica." — Zu S. 117 Anm. 202. Ein zweiter hellenistisch-orientalischer Theolog des vierten Jahrhunderts, der Lateinisch verstand, war Euagrius von Antiochien (388). Er übersetzte nach Hier. „De viris illust." c. 125 Athanasius's Leben des heil. Antonius ins Lateinische. — Zu S. 119 Anm. 205: Auch Dr. Swainson, a. a. O. p. 155, sieht es für zweifelhaft an, ob M. seinen Brief Griechisch oder Lateinisch geschrieben hat. — Zu den S. 122

angeführten Differenzen zwischen dem Text in M.'s Brief und dem Text im „Psalt. Aethelst." ist noch hinzuzufügen, dass jener κριvειv, dieser κριvαι hat. — S. 127 Z. 4 v. o. l. „3 s." st. „35". — S. 129 Z. 11 v. u. l. „4" st. „1". — S. 132 Z. 6 f. v. o. muss es st. „auf die Auferstehung folgt" heissen: „der Auferstehung vorangeht". — S. 136 Z. 13 v. o. fehlen die Worte: „zu vergleichen". — S. 137 Z. 3 v. o. l. „letzten" st. „ersten" u. Z. 12 v. u. „enthielt" st. „enthält". — S. 141 Z. 20 v. o. l. φραγελλουv st. φραγελουv. — S. 153 Z. 16 v. o. l. st. „Ausser der Verbindung „„catholica Hierusalem"" „Ausserdem". — Zu S. 162 ff. Dr. Swainson führt, a. a. O. p. 161, aus einer Handschrift des British Museum „2 A. XX" ein dem Symbol im Cod. Laud. 35 sehr nahestehendes Symbol an, das also lautet: *Credo in dm̄ patrem* | *omnipotentem et in ihm xpm filium* | *eius unicum dnm nrm. qui natus* | *est de spu sco et maria uirgine.* | *qui sub pontio pilato crucifixus est* | *et sepultus. tertia die resurrexit a mortuis. ascendit in coelos* | *sedit ad dexteram di* („dei is marked as a mistake", Sw.) *patris. inde uenturus est iudicare uiuos* | *ac mortuos. et in spm scm scām* | *ecclesiam catholicam remissionē peccatorum carnis resurrecti|onem: amen.* Dr. Sw. bemerkt in Betreff desselben p. 161: „I am informed by Mr E. Maund Thompson that it is of the eight century" und p. 161 s.: „The title *symbol. apōs* has been inserted apparently in two different hands, and in the margin the articles have been partly assigned to the various Apostles. Thus *petrus cred.* | *cred. iohannes* | *cred. philippus* | and so on." Ebendaselbst handelt Dr. Sw. auch über den Inhalt der Handschrift. — S. 175 Z. 13 v. u. füge zu „Cod. Bint." hinzu: „und im Cod. Escor." — S. 197 Z. 15 v. u. füge hinzu: „und hierauf für beide Theile noch lateinisch". — S. 210 Z. 6 v. o. streiche: „vorgefunden wird". — Das S. 218 Z. 15—12 v. u. Anm. 271 Bemerkte ist nicht ganz richtig. Columban oder eig. Columba verstand Griechisch. S. Hertel, „Ueber des heil. Columba Leben und Schriften" in der Zeitschr. f. hist. Theol. Jahrg. 1875 S. 401. — S. 220 Z. 19 v. u. muss es st. „griechische Verzeichnisse" heissen „mit griechischen Buchstaben geschriebene Verzeichnisse. — S. 229 Z. 4 v. u. l. st. „§ 6" „Sect. II § 3" u. Z. 3 v. u. st. „38" „36". — S. 231 Z. 10 v. o. l. „Stephanus" st. „Fabianus". — Zu S. 234 Anm. 399. Das ἕvα μovov findet sich noch in einer, wie es scheint, von einem Abendländer herrührenden schlechten griechischen Uebersetzung des Apostolicums in einer Papierhandschrift des sechszehnten Jahrhunderts auf der Tübinger Universitätsbibliothek (Mc. 51). — S. 238 Z. 16 v. o. l. θεου st. τoυ und Z. 18 v. o. streiche τo vor ἁγιov. — Zu S. 245 Anm. 420. Eine zweite Handschrift, welche die zuerst von Usher aus einer von seinem Freunde Patrick Junius nach England gebrachten (s. Dr. Sw., a. a. O. p. 471) Handschrift herausgegebene stark interpolirte griechische Uebersetzung des Athanasianums enthält, habe ich neulich auf der Moskauer Synodalbibliothek gefunden (Cod. CCLXXXVIII [carth. Saec. XVI] bei Matthaei, Accurata Codd. Graecc. Mss. Bibliothecarum Mosqvensium sanctissimae Synodi notitia et recensio p. 188). Sie trägt in ihr dieselbe Ueberschrift, wie in P. Junius's Handschrift. — S. 292 Z. 17 v. u. l. „dritten" st. „zweiten". — S. 307 Z. 5 v. u. füge zu „De baptismo" hinzu: „haereticorum". — S. 313 Z. 13 f. v. o. streiche „(gegen Ende von Anikets Episkopat)". — Zu S. 315 Z. 5 f. v. o.: S. die Berichtigung des hier Bemerkten S. 358 Anm. 161. —

S. 324 Z. 14 v. u. l. „235" st. „225." — S. 337 Z. 12 v. o. l. *Ἐπεδημησα* und *Ῥωμαιων*. — Zu S. 342 Anm. 139 Schluss: Waddington hat in seinem „Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristides", Mémoires de l'Institut Impérial de France. Académie des inscriptions et belles-lettres, T. XXVI (Par. 1867), p. 236 das Jahr 155 für den Märtyrertod Polykarps gewonnen. Ihm stimmen Lipsius, „Der Märtyrertod Polykarps", Zeitschr. f. wiss. Theol. B. XVII S. 188 ff., Hilgenfeld, ebds. S. 325 und Gebhardt, „Collation einer Moskauer Handschrift des Martyrium Polycarpi" u. s. w., Zeitschr. f. d. hist. Theol. Jahrg. 1875 S. 378 ff., bei, nur dass sie es für möglich ansehen, dass P. erst 156 den Märtyrertod erlitten hat. Dem zufolge muss Aniket schon 154 oder 155 Bischof geworden und Polykarp im ersten Anfang seines Episkopats in Rom gewesen sein. — Zu S. 346 Anm. 144 Schluss. In dem Schlusscapitel des Martyrium Polycarpi in Cod. CLX (jetzt 159) der Moskauer Synodalbibliothek heisst es: *ὅς (γαΐος) συνεπολιτευσατο τῳ ειρηναιῳ, μαθητῃ γεγονοτι του ἁγιου πολυκαρπου. οὑτος γαρ ὁ ειρηναιος, κατα τον καιρον του μαρτυριου του ἐπισκοπου πολυκαρπου γενομενος ἐν ῥωμῃ, πολλους ἐδιδαξεν —. και τουτο δε φερεται ἐν τοις του ειρηναιου συγγραμμασιν, ὁτι ἡ ἡμερᾳ και ὡρᾳ ἐν σμυρνῃ ἐμαρτυρησεν ὁ πολυκαρπος, ἠκουσεν φωνην ἐν τῃ ῥωμαιων πολι ὑπαρχων ὁ ειρηναιος ὡς σαλπιγγος λεγουσης· πολυκαρπος ἐμαρτυρῖσεν*, Gebhardt, a. a. O. S. 362 f. Ist, was hier über Irenaeus's Aufenthalt und Lehrerwirksamkeit in Rom um die Zeit des Märtyrertodes Polykarps angegeben wird, in der Wahrheit gegründet, so ist Irenaeus wirklich schon 155—156 in Rom gewesen. (Ich habe bei meinem neulichen Aufenthalt in Moskau die beiden Schlusscapitel des Mart. Polyc. in G.'s Abhandl. mit dem Cod. verglichen und sie mit ihm völlig übereinstimmend gefunden. In Cap. XXI steht zwischen *ἀρχιεραρχουντος μεν φιλιππου* und *του ἀσεβους τραϊανου* ein Komma.) — S. 349 Z. 4 v. u. streiche „war" und ebds. Z. 3 v. u. setze Komma nach „war". — S. 373 Z. 22 v. u. l. *αἰωνας* und „alii". — S. 376 Z. 1 f. v. o. setze *του* vor *παντος*. — Zu S. 378 Z. 7 ff. v. u.: Nach Fr. Nitzsch, Grundriss der christ. Dogmengesch. I S. 13, ist die *Ὑποθεσις διηγησεως εἰς τους ψαλμους* unächt, weil sie die Hexapla des Origenes voraussetze. — S. 471 Z. 16 v. u. l. „Graece" st. „Graeca". — S. 477 Z. 6 v. o. l. „tam" st. „tum".

Staatsbibliothek Bamberg Bibl. des Histor. Vereins

50

Caspari, Carl Paul,

Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel Universitätsprogramm

Bd.: 3

Christiania (1875)

Bamberg, Staatsbibliothek -- HV.Hist.84(3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11695133-7